FERDINAND TÖNNIES

COMUNITATE ŞI SOCIETATE

TRATAT DESPRE COMUNISM ŞI SOCIALISM CA FORME EMPIRICE DE CULTURĂ



FERDINAND TÖNNIES

COMUNITATE ŞI SOCIETATE

TRATAT DESPRE
COMUNISM ŞI SOCIALISM
CA FORME EMPIRICE DE CULTURĂ

Colecția:
Clasici ai sociologiei mondiale

GEMEINSCHAFT

UND

GESELLSCHAFT.

ABHANDLUNG

DES

COMMUNISMUS UND DES SOCIALISMUS

ALS

EMPIRISCHER CULTURFORMEN.

VON

FERDINAND TÖNNIES.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1887.

FERDINAND TÖNNIES

COMUNITATE ŞI SOCIETATE

TRATAT DESPRE
COMUNISM ŞI SOCIALISM
CA FORME EMPIRICE DE CULTURĂ

Traducerea:
Mihaela Cristina Pârvu

Cuvânt introductiv:
Niall Bond

Editura BELADI
Craiova, 2016

Coperta și tehnoredactarea: Mihaela Pârvu

DTP: Mihai Băileșteanu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
TÖNNIES, FERDINAND
Comunitate şi societate / Ferdinand Tönnies ; trad.: Mihaela Pârvu ; stud. introd.: Niall Bond ; ed.: Dumitru Otovescu, Maria Cristina Otovescu. - Craiova : Beladi, 2016
ISBN 978-973-7773-52-4
I. Pârvu, Mihaela (trad.)
II. Bond, Niall (pref.)
III. Otovescu, Dumitru (ed.)
IV. Otovescu, Maria Cristina (ed.)

316

Traducerea: Mihaela Cristina Pârvu

Actuala traducere s-a făcut după Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und Socialismus als empririscher Culturformen*, Fues's Verlag (R. Reisland), Leipzig, Germania, 1887, 330 pag.



Printed in Romania
Redactor: Cristina Otovescu
Bun de tipar: aprilie 2016
Apărut: 2016

CUPRINS

Cartea I
DEFINIŢIA GENERALĂ A CONTRADICŢIEI

Cartea a II-a
VOINŢA ESENŢIALĂ ŞI VOINȚA ARBITRARĂ

Cartea a III-a
BENEFICIILE DREPTULUI NATURAL

Apendice

REZULTAT ŞI PERSPECTIVĂ

NOTA EDITORULUI

Traducerea unor lucrări reprezentative din sociologia clasică mondială și introducerea lor în circuitul de idei al culturii române constituie o preocupare statornică a Editurii Beladi din Craiova. De la înființarea sa, în anul 1994, și până în prezent au fost traduse următoarele cărți, care aparțin unor autori de largă notorietate și recunoaștere științifică:

- Oswald Spengler, *Declinul Occidentului,* vol. I și II, 1996;
- Auguste Comte, *Curs de filosofie pozitivă,* vol. IV, 2002; vol. V, 2003; vol. VI, 2005;
- Gabriel Tarde, *Legile sociale,* 2005;
- Georges Palante, *Tratat de sociologie,* 2006;
- Charles Darwin, *Originea speciilor,* 2007;
- Vilfredo Pareto, *Tratat de sociologie generală,* vol. I și vol. II, 2015;
- William I. Thomas, Florian Witold Znaniecki, *Țăranul polonez în Europa și America. Monografia unui grup de imigranți,* vol. I, 2016.

Cartea de față, *Comunitate și societate,* al cărei autor este sociologul german Ferdinand Tönnies (1855-1936), a fost publicată în anul 1887, la Leipzig, apoi reeditată în anul 1912. De la apariție și până în prezent, această lucrare a rămas o sursă constantă de referință și de dezbateri, ideile și tezele lansate de autor ocupând un loc privilegiat în circuitul informațional din sociologia europeană și americană. Alături de Georg Simmel, Max Weber, Albert Schäffle, Karl Marx și Ludwig Gumplowicz, Ferdinand Tönnies reprezintă generația clasică din sociologia germană, generație care s-a cristalizat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

De menționat că acești gânditori germani au fost contemporani cu alți sociologi de marcă din Europa acelei epoci, precum: Herbert Spencer, în Anglia; Emile Durkheim și Gabriel Tarde, în Franța; Vilfredo Pareto, în Italia etc., laolaltă fiind considerați „părinții” sociologiei europene moderne. A fost o perioadă a marilor sinteze teoretice în sociologie, gânditorii acelui

veac având o solidă instrucție filosofică și juridică, o cultură profesională care le-a permis să elaboreze diverse concepții despre societate și să formuleze explicații pătrunzătoare despre problemele majore ale lumii în care au trăit. Dacă, odată cu gânditorul francez Auguste Comte (1793-1857), sociologia s-a născut ca știință generală despre societate și a primit de la acesta numele care o legitimează și în prezent, ulterior, prin lucrările publicate de autorii remarcați mai sus, sociologia a cunoscut o fundamentare epistemologică și o utilitate manifestă în spațiul public.

Ferdinand Tönnies s-a născut într-o familie înstărită din mediul rural, viața la țară și experiențele dobândite într-un asemenea cadru social punându-și amprenta asupra reflecțiilor sale despre esența și specificul relațiilor interumane. După studiile efectuate la mai multe universități germane (Leipzig, Bonn, Berlin ș.a.), în anul 1881 a devenit profesor la Universitatea din Kiel. Biografia sa profesională a înregistrat și momente tulburătoare, de ostilitate, fiind învinuit de orientare socialistă de către guvernul prusac, la sfârșitul veacului al XIX-lea. Câteva decenii mai târziu, a fost interzis de către mișcarea nazistă din Germania, pe care a criticat-o necruțător și a repudiat-o, către sfârșitul vieții, care s-a produs în anul 1936.

În anumite privințe, gândirea sociologică a lui Ferdinand Tönnies a resimțit influența unor idei sau puncte de vedere ale lui Thomas Hobbes, Georg Wilhelm Friedrich Hegel și Karl Marx, dar, la rândul ei, a avut o influență recunoscută asupra unor reflecții sociologice ale lui Emile Durkheim ori a altor gânditori din sociologia europeană. Principalele concepte cu care operează, în cartea de față, sunt cele de *comunitate*, *societate* și *voință*. Alături de Georg Simmel, a pus bazele concepției formaliste în sociologie, potrivit căreia multitudinea relațiilor dintre oameni poate fi redusă la anumite „forme sociale” uzuale, cum ar fi cele de dominație, încredere, supunere, opoziție, concurență, imitație, prietenie, loialitate ș.a., pe care trebuie să le studieze sociologia, în timp ce „conținutul” lor constituie obiect de studiu pentru drept, istorie, demografie și alte științe sociale particulare.

Traducerea de față, realizată de prof. drd. Mihaela Pârvu, de la Școala Doctorală de Sociologie a Universității din Craiova, căreia îi datorăm întrega noastră gratitudine, nu s-ar fi putut finaliza fără sprijinul competent și dezinteresat al prof. Niall Bond, de la Universitatea Lyon 2, din Franța.

Cu deosebită amabilitate, acesta a colaborat cu traducătoarea pe întreg parcursul transpunerii în limba română a textului din limba germană și, într-un gest de supremă generozitate, a și acceptat să realizeze *Cuvântul introductiv*. Menționăm că prof. Niall Bond semnează, împreună cu Sylvie Mesure, cea mai recentă traducere editată în limba franceză a cărții lui Ferdinand Tönnies, *Comunitate și societate*, apărută la Presses universitaires de France (PUF), Paris, în anul 2010. Această carte a cunoscut mai multe reeditări în diverse limbi de pe glob, precum engleza, italiana, japoneza etc., iar acum și în limba română.

Sperăm ca ediția de față să aducă cititorilor români posibilitatea unei lecturi atractive și instructive, deopotrivă, pe măsura efortului depus de traducătoare, care ne-a dăruit una dintre cele mai importante lucrări din sociologia mondială, de care au nevoie nu numai studenții și cadrele didactice ori cercetătorii științifici, interesați de valorile perene ale gândirii sociologice, ci și alți slujitori ai vieții spirituale din țara noastră.

Din respect pentru contribuția lui Niall Bond la apariția prezentei traduceri în România, încredințăm cititorilor noștri câteva repere semnificative ale activității acestuia, așa cum el însuși ni le-a transmis (evident, în limba franceză). Traducerea din franceză în română a *Cuvântului introductiv* și a autoprezentării aparține Gabrielei Motoi, lect. univ. dr. în cadrul colectivului de sociologie al Facultății de Științe Sociale a Universității din Craiova, căreia îi datorăm sinceră recunoștință, mai cu seamă că, datorită străduințelor sale, din anul 2002 putem citi în limba română și ultele trei tomuri imense din opera „părintelui” sociologiei, francezul Auguste Comte.

Niall Bond (n.1963) *este conf. univ. dr. și cercetător la l’Université Lyon 2 (Franța), istoric, germanist, traducător și interpret. A urmat studiile universitare la Universitățile din Georgetown și Freiburg im Breisgau, unde a obținut diploma de master, doctoratul în științe politice și studii germanice; Universitatea din Dijon și cea din Strasbourg, unde a studiat dreptul internațional privat; Universitatea din Montpellier unde a primit o diplomă de studii aprofundate în istorie contemporană; Școala de Înalte Studii în Științele Sociale (EHSS) din Paris unde a susținut teza de abilitare și a obținut, în 2010, dreptul de a îndruma doctoranzi.*

A fost, succesiv, bursier Henkel la Universitatea Albrecht-Ludwig din Freiburg, bursier Leverhulme la Universitatea Metropolitană din Londra, bursier Rockefeller la Universitatea din New York. Domeniul său de preocupare științifică este istoria gândirii politice, sociale și economice în epoca modernă, în special în țările germanofone, anglofone și francofone. Este autor a numeroase articole pe tema istoriei științelor economice, politice și sociale din Germania, în principal despre Ferdinand Tönnies.

În anul 2010 a realizat, împreună cu Sylvie Mesure, traducerea în limba franceză a lucrării „Comunitate și societate" (publicată la Presses Universitaires de France). În anul 2013 a publicat lucrarea „Understanding Ferdinand Tönnies'Community and Society: Social theory and political philosophy between enlightened liberal individualism and transfigured community" (428 pag., Lit Verlag, Berlin, Londra, 2013). Al doilea volum al acestei lucrări urmează să apară în anul 2018.

În prezent, desfășoară activitate didactică la Université de Lyon 2 și activitate de cercetare la Institut de l'Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités, din Lyon.

La sfârșitul cărții este prezentată și o listă a principalelor lucrări publicate de Ferdinand Tönnies, care schițează problematica preocupărilor sale științifice, precum și o altă listă, a autorilor români care s-au ocupat de concepția sociologică a sociologului german, și care reflectă ecourile acesteia în sociologia românească, ambele datorate traducătoarei, prof. drd. Mihaela Pârvu.

Editura BELADI

NOTA TRADUCĂTORULUI

Redactată la finele secolului al XIX-lea[•], lucrarea lui Ferdinand Tönnies *Comunitate și societate. Tratat despre comunism și socialism ca forme empirice de cultură* prezintă dificultăţi disputate între efortul de redefinire, uneori de resemantizare, a unor concepte prezente în patrimoniul gândirii occidentale şi cel, inovativ, de creare a unora cu caracter asumat personal.

În fapt, cea mai mare provocare pe care am întâlnit-o a constituit-o termenul *Willkür,* prin care autorul a dorit să particularizeze, în acord cu viziunea sa novatoare, aria semantică a conceptului de *liber arbitru,* disociindu-se de tradiţia filosofică şi nu numai: dovadă indubitabilă a interesului special pentru acest concept în raport cu locul central pe care i-l conferă în structura şi economia ideatică a operei sale. Am optat, în final, pentru traducerea lui *Willkür* drept *voință arbitrară,* acolo unde e corelativ *voinței esenţiale (Wesenwille)*, păstrând *liberul arbitru* în contextele semnificaţiei sale, aşa-zicând, tradiţionale. Un alt argument în favoarea acestei opțiuni a fost acela că, în a doua ediție a tratatului, cea din 1912, autorul substituie termenul de *Willkür* cu *Kürwille* – un neologism menit tocmai să sublinieze faptul că este vorba de o altfel de voință, înțelegând, astfel, că acesta este sensul pe care a dorit, de la bun început, să-l transmită cititorului.

Specificul discursului tönnies-ian consistă, în opinia noastră, în preeminenţa analizei, susţinută prin recursul, deseori iterativ, la exemplificări din realitatea cotidiană, istorică şi contemporană sieşi, de unde fraze şi enunţuri ample, întinse, câteodată, la nivelul unui întreg paragraf. Actul traducerii a constituit și un demers de natură lingvistică, o cronică a stadiului de evoluție a limbii germane la finele secolului al IX-lea. Totodată, traducerea a căpătat, pe alocuri, valențele unei cercetări pluridisciplinare asidue, dat fiind faptul că dezlegarea anumitor concepte-cheie și ilustrarea

[•] Ediţia princeps, din 1887, este cea care a stat la baza traducerii noastre.

lor cât mai fidelă în limba română a presupus o incursiune investigativă în contextul istoric, sociologic, filosofic, literar și religios al vremii. Am ales, de asemenea, să introducem note de subsol pentru a substitui absența uzului lor în epoca autorului și pentru a completa referințele bibliografice, trimiterile la edițiile românești fiind menite să capteze interesul cititorului.

Principala noastră preocupare a fost conservarea, pe cât ne-a fost cu putință, a coerenței discursive și, totodată, a nivelului expresiv, atât de singular și specific marelui sociolog. În acest context, cititorul român are prilejul unei lecturi fluente, actualizate, fără a-și pierde cu totul amprenta autenticității.

„Trădător” – potrivit arhicunoscutului dicton „*Traduttore, traditore”* – sau nu, înfruntând cu stoicism truda confruntării cu textul *celuilalt*, traducătorului îi rămâne, la *sfârşit*, compensarea nelipsită nici aceasta de echivoc pe care i-o oferă tot înţelepciunea anticilor: *finis coronat opus*.

Departe de a fi un sfârşit, *finis*-ul nostru anunţă, în sine, un început nu mai puţin provocator, oferind unui *alt* cititor textul primar transpus într-un veşmânt idiomatic în care să se regăsească, pe cât posibil, şi *spiritul* şi *litera* originalului.

Nu putem omite a ne exprima recunoștința față de cei a căror contribuție dezinteresată s-a dovedit esențială în realizarea acestui demers, de o complexitate particulară. Mulțumiri, așadar, domnului prof. univ. dr. Dumitru Otovescu, sociolog de valoare și fondator al Școlii Sociologice de la Craiova, pentru gestul de a ne fi încredințat misunea traducerii acestei remarcabile opere și pentru răbdarea și atenția cu care a coordonat întregul proces; domnului conf. univ. dr. Niall Bond de la Universitatea Lyon 2 din Franța, co-autor al traducerii în limba franceză a tratatului, germanist, istoric și cercetător de calibru, pentru generozitatea, promptitudinea și prietenia cu care ne-a pus la dispoziție expertiza dobândită în atâția ani dedicați studiului lui Tönnies; și, nu în ultimul rând, domnului conf. univ. dr. George Popescu, italienist de marcă, poet, critic şi traducător, care ne-a sprijinit cu deosebită amabilitate, cu pasiune chiar, asumându-și rolul de consultant științific pentru lucrarea de față.

M. P.

CUVÂNT INTRODUCTIV

de **Niall Bond**

Lucrarea *Comunitate şi societate* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*[1]) a lui Ferdinand Tönnies reprezintă, din mai multe puncte de vedere, o lucrare fundamentală a sociologiei germane contemporane, fiind, în acelaşi timp, şi o lucrare de pionierat în domeniul ştiinţelor sociale, la nivel mondial. Tradusă din limba germană în mai multe limbi, cum ar fi, de exemplu, limba maghiară sau limba japoneză, după două traduceri succesive în limbile engleză şi franceză (în 1944 şi 2010), lucrarea de faţă anticipează rigoarea şi profunzimea gândirii sociologice contemporane: este vorba despre o gândire sociologică de factură *istorică,* ce izvorăşte din perioada antichităţii, a Evului Mediu şi a epocii moderne; *abstractă,* pentru că este creatoarea unor categorii, sau, aşa cum le numeşte Tönnies, „concepte normale" (*Normalbegriffe*), care se aplică realităţii sociale; *generalizatoare,* pentru că ea caută să perceapă regularităţile şi normele sociale; *epistemologică,* pentru că este „conştientă" de propria sa metodă; *psihologică,* pentru că analizează calităţile şi motivaţiile profunde care stau la baza relaţiilor interumane; *politică,* pentru că examinează mecanismele şi interesele puterii; *etică,* pentru că abordează problematica unei organizări sociale viabile, fondată pe dezvoltarea umană; şi, nu în ultimul rând, *critică,* pentru că ea contestă starea iniţială şi potenţialităţile umane în contextul unei realităţi sociale care nu mai corespunde dezideratelor reale.

Această primă lucrare, în care este analizată calitatea relaţiilor interumane din punct de vedere sociologic, reprezintă punctul de plecare pentru sociologia relaţiilor, domeniu pe care l-a dezvoltat, ulterior, şi Leopold von Wiese, care a analizat relaţiile sociale, la toate nivelurile de interacţiune socială, de la simplul cămin, fondat pe principii economice, până la organizaţia internaţională sau „Statul mondial" (*Weltstaat*).Temele pe care le abordează această lucrare au reprezentat teme de cercetare

[1] Limba germană (n.n.).

predilecte pentru ştiinţele sociale, începând de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi până în zilele noastre, fiind de interes nu doar pentru sociologi şi filosofi, dar şi pentru gânditorii din domeniul ştiinţelor politice, pentru istorici, jurişti, antropologi şi psihologi.

Chiar dacă, ulterior, Tönnies a apărat, împreună cu Max Weber, principiul neutralităţii axiologice, în special în momentul creării, în 1909, a Societăţii Germane de Sociologie (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie),* instituţie care reprezintă, într-o oarecare măsură, continuatoarea Asociaţiei pentru Politică Socială (*Verein für Sozialpolitik*), fondată în 1873, ar fi, totuşi, o eroare să considerăm această lucrare ca un rezultat al unui abandon al criticii la adresa noţiunii de „valoare": Tönnies este un autor care a criticat societatea capitalistă modernă în care a trăit, iar numeroşi autori, printre care şi Max Weber, au apreciat că, în lucrările sale, conceptele fundamentale exprimau, ele însele, judecăţi de valoare. Gânditorul care a avut cea mai mare influenţă asupra criticii tönnies-iene cu privire la societatea modernă şi asupra opiniilor sale cu privire la repartizarea echitabilă a bogăţiilor sociale a fost, în mod incontestabil, Karl Marx. Cu toate acestea, Tönnies a realizat o analiză critică şi asupra doctrinelor lui Marx, analiză care a anticipat, de departe, erorile marxismului despre care s-a tot scris în cursul veacului al XX-lea. La momentul în care Tönnies a luat atitudine, în cadrul *Asociaţiei pentru Politică Socială,* împotriva valorilor şi principiilor care fuseseră suţinute până la acel moment în cadrul acesteia, această luare de poziţie a fost, de fapt, împotriva monarhiei sociale, pe care o promova Gustav Schmoller. Astfel, aşa cum a fost formulată la început de către Tönnies, promovarea principiului neutralităţii axiologice a reprezentat o critică la adresa orientării de stânga din mediul politic german.

Ferdinand Tönnies este unul dintre cei mai mari clasici ai sociologiei contemporane din Germania: născut în anul 1855, şi-a publicat primele articole de teorie socială cu privire la filosofia lui Thomas Hobbes, în 1879, înainte de susţinerea tezei de abilitare, în anul 1881, teză care a stat la baza elaborării lucrării de faţă (publicată în anul 1887). Georg Simmel (n. 1858) şi-a publicat, abia în 1888, primul articol cu privire la etica socială, iar în anul 1890, renumitul studiu cu privire la diferenţierea socială; Max Weber (n.1864) şi-a publicat lucrările reprezentative în sociologie abia la începutul secolului al XX-lea. Singurii autori germani care au publicat înaintea lui

Tönnies şi care îşi pot revendica numele de „sociolog” sunt Albert Schäffle (1831-1903), autorul lucrării *Structura şi viaţa organismului social* (*Bau und Leben des sozialen Körpers*, 1875–1878; 4 volume), şi Ludwig Gumplowicz, (1838-1909), autor al *Principiilor sociologiei* (*Grundriss der Soziologie*, în 1885): însă ambii sunt consideraţi adepţi ai darwinismului social şi nu au fost atât de promovaţi în sociologia mondială. În Franţa, lucrarea lui Émile Durkheim, *Diviziunea muncii sociale* (1893) a fost elaborată sub influenţa lucrării *Comunitate şi societate,* pe care sociologul francez a şi recenzat-o, în anul 1889.

Lucrarea *Comunitate şi societate* a luat naştere dintr-o pasiune primordială: încă din copilărie, Tönnies cunoştea diferenţa dintre „viaţa familială, intimă şi exclusivă”, pe care o descrie, folosind conceptul de „comunitate” şi lumea exterioară şi străină, pe care o defineşte ca fiind „societatea”. Născut într-o fermă din ducatul Schleswig, în data de 26 iulie 1855, Tönnies este singurul sociolog german care provine din mediul rural. În anul 1865, familia sa se mută din acest cadru bucolic, în orăşelul Husum, unde tatăl său începuse să lucreze ca bancher şi unde acesta considera că cei şapte copii ai familiei aveau mai multe şanse de a-şi definitiva studiile.

La acea vreme, ducatul de Schleswig-Holstein era un protectorat al coroanei daneze, care se bucura de o anumită autonomie şi o mai mare libertate decât celelalte principate germane de tradiţie absolutistă. Or, această libertate a fost cu greu menţinută, începând cu anul 1866, când ducatele au fost integrate în Imperiul Prusac, ca urmare a victoriei Prusiei asupra Austriei, şi, prin urmare, provincia a devenit un simplu teritoriu, sub administrarea unui stat puternic centralizat. În acest context, Tönnies îşi afirmă scepticismul cu privire la puterea Imperiului Prusac, realizând, ulterior, o critică vehementă la adresa expansiunii statului german, în perioada lui Otto von Bismark, care, în viziunea sa, a creat un stat fondat pe cinismul reprezentanţilor puterii.

La „şlefuirea” aptitudinilor de scriitor ale lui Tönnies a contribuit şi prietenul tatălui său, Theodor Storm, poet şi scriitor naturalist (1817-1888). Începând din anul 1870, Theodor Storm, cu treizeci şi opt de ani mai în vârstă decât Tönnies, începe să-i insufle acestuia cultura unei independenţe intelectuale, transmiţându-i o anumită sensibilitate cu privire la categoria persoanelor nevoiaşe şi întărindu-i, totodată, voinţa de a rezista arbitrariului

şi tiraniei. Acest lucru poate fi o explicaţie pentru implicarea sa în viaţa politică germană, cu o mai mare preocupare faţă de situaţia internă a Germaniei, decât faţă de cea externă sau de la graniţele acesteia. În anul 1879, in urma unei vizite la unul dintre fraţii săi, care era comerciant la Londra, Tönnies îşi manifestă critica cu privire la costurile societăţii capitaliste asupra vieţii umane. Fiind de formaţie iniţială filolog în domeniul limbilor antice, el începe să se specializeze în domeniul filosofiei sociale, graţie influenţei prietenului său, din aceeaşi localitate de origine, Friedrich Paulsen, filosof la Berlin, care îi propune să citească lucrările lui Thomas Hobbes (1588-1679) şi ale lui Adam Smith (1723-1790). Ulterior, Tönnies va deveni unul dintre primii exegeţi ai lui Hobbes şi editor al lucrării *Behemoth,* pe care o va publica în anul 1889[1]. Prin urmare, Paulsen a avut o influenţă mai mare asupra lui Tönnies decât studiile pe care acesta le-a urmat la Strasbourg, Jena, Berlin şi Kiel. În cadrul lucrărilor de exegeză asupra lui Hobbes, Tönnies vorbeşte despre opoziţia între noţiunea de *Commonwealth* (specifică lui Th. Hobbes), care se referă la statul absolutist, legitimat de necesitatea de a menţine într-o stare latentă pasiunile animalice şi războinice ale oamenilor, şi noţiunea de *societate civilă sau politică* (specifică lui John Locke, 1632-1704), potrivit căreia sociabilitatea naturală a oamenilor reprezintă forţa motrice a dezvoltării şi evoluţiei societăţilor. La sfârşitul unei serii de patru articole, publicate într-o revistă de filosofie[2], Tönnies traduce în limba germană distincţia dintre *Commonwealth* şi *societatea politică,* folosind cei doi termeni: *Gemeinschaft* (*Comunitate*) şi *Gesellschaft* (*Societate*).

Totuşi, el nu poate da acestei dihotomii fundamentale acelaşi sens pe care îl dă, în anul 1881, când îşi redactează teza de abilitare, teză în care termenul de *Gemeinschaft* nu se mai referă la statul absolutist, ci la *comunitate,* care este fondată pe înţelegerea reciprocă şi pe armonie; în acelaşi timp, termenul *Gesellschaft* se va referi mai mult la *societatea*

---

[1] Cf. Thomas Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament,* lucrare editată pentru prima dată, pe baza manuscrisului original, de către Ferdinand Tönnies, Simpkin Marshall&co., Londra, 1889.

[2] Ferdinand Tönnies,'Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes',*Vierteljahresheft für wissenschaftliche Philosophie,* ed. Avenarius, 1879-1881; reeditare în *Studienzur Philosophie und Gesellschaftslehreim 17. [siebzehnten] Jahrhundert*. ed. E. G.Jacoby, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1975.

burgheză decât la cea civilă; adică la societatea de piaţă, fondată pe nevoia fiecăruia de a profita de ceilalţi. Astfel, Tönnies îşi asuma sarcina de a ridica cei doi termeni, *comunitate* şi *societate,* la rangul de termeni ştiinţifici, argumentând faptul că profunzimea şi importanţa distincţiei între aceştia este mult mai mare decât a celei realizate între stat şi societate, de către Helgel sau Lorenz von Stein (1815-1890). Termenul *comunitate* care, potrivit romantismului german se referea la o legătură strânsă cu un trecut îndepărtat şi sacru, este refolosit de către Tönnies, pentru a-şi construi critica sa la adresa unei societăţi prea puţin preocupate de consecinţele negative ale dezvoltării comerţului, industriei şi ştiinţelor. Atunci când afirmă că „Evul Mediu a reprezentat perioada de înflorire a poporului german"[1], Tönnies recunoaşte că acest punct de vedere este unul romantic, şi că, prin urmare, este nevoie de îmbinarea romantismului şi a raţionalismului, într-o sinteză superioară[2]. O astfel de sinteză va încerca să realizeze în lucrarea *Comunitate şi societate,* în care prezentarea dreptului, a economiei şi a normelor societăţii moderne (descrisă de T. Hobbes, J. Locke, A. Smith şi Karl Marx) se îmbină cu abordări de factură romantică, cu privire la fundamentele biologice ale comunităţii, aşa cum întâlnim la Adam Müller, Novalis şi Schelling.

Locul lucrării în istoria gândirii universale

Ferdinand Tönnies ocupă un loc important în istoria gândirii sociologice, datorită libertăţii sale intelectuale, pe care a promovat-o într-o perioadă în care gânditorii germani valorizau foarte mult culturile naţionale ale raţionalismului, specifice Europei Occidentale şi, în acelaşi timp, istorismul. Începând cu Adam Smith, autorii germani din domeniul ştiinţelor economice, numite „economii naţionale" (*Nationalökonomie*) în ţările germanofone, au încercat să conteste principiile asumate de către şcolile raţionaliste clasice – ne referim aici la Adam Müller (1779-1829) sau Friedrich List (1789-1846). Apoi, în domeniul dreptului, Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) a încercat să declare ca fiind false principiile dreptului

[1] Scrisoarea lui Tönnies către Friedrich Paulsen, Leipzig, 30 octombrie 1879, în: Ferdinand Tönnies si Friedrich Paulsen, *Briefwechsel. 1876–1908,* ed. Klose, Jacoby, Fischer, Kiel, Ferdinand Hirt, 1961, p. 61.

[2] Niall Bond, "Ferdinand Tönnies and Friedrich Paulsen: Conciliatory Iconoclasts ", în *The European Legacy,* ELEG 15:1, 2010.

natural şi fundamentele codului lui Napoleon. De asemenea, distincţia între metodele „clasice" şi metodele „istorice" de generalizare a reprezentat punctul de plecare al contradicţiei între Carl Menger, economist austriac (1840-1921) şi Gustav Schmoller (1838–1917), reprezentant al economiei istorice germane, în perioada 1883-1884.

În acest context, Ferdinand Tönnies a scris, în prefaţa lucrării din 1887, că „opoziţia dintre perspectiva istorică şi cea raţionalistă, în decursul acestui secol, se resimte în fiecare dintre domeniile ştiinţelor sociale sau culturale". Dacă *Comunitate şi societate* este, mai întâi de toate, o „încercare...de a prezenta o *analiză a problemelor fundamentale ale vieţii sociale",* ea este, în acelaşi timp, şi „expresia unei atitudini" cu privire la metodele specifice raţionalismului şi istorismului. Prin urmare, dacă în societatea modernă, omul, înţeles ca si *homo oeconomicus,* este o simplă abstracţiune, care poate fi *percepută* prin utilizarea conceptelor raţionaliste, în comunitatea premodernă este necesar să îl înţelegem aplicând metoda istoristă.

Ferdinand Tönnies este convins că, prin lucrarea sa, a surprins nu numai regularităţile relaţiilor interumane, ci şi o lege istorică a evoluţiei societale. Prin urmare, lucrarea *Comunitate si societate* reprezintă una dintre numeroasele filosofii ale istoriei secolului al XIX-lea, pe lângă cele elaborate de Hegel, Comte, Spencer sau Marx, care pleacă de la principiul că societatea poate fi concepută ca având o viaţă superioară celei a indivizilor care o compun şi că această viaţă poate fi percepută ca un ansamblu ce are un finalism (o teleologie) propriu(e). Iată, deci, care este sensul expresiei menţionate în limba latină „Dumnzeu a creat atât de frumos ordinea timpului şi a lucrurilor.... pornind de la, sau impreună cu antitezele". Tönnies era perfect convins că evoluţia de la comunitate la societate este inevitabilă: el scria că această idee a început să prindă contur în 1880, când a descoperit un paragraf din lucrarea *Ancient Law* (*Dreptul Antic* - n.n.) în care era specificată ideea că „evoluţia societăţii a fost, până în prezent, o evoluţie de la *statut* la *contract".* Pentru Tönnies, vocaţia sociologiei era aceea de a evidenţia că evoluţia societăţii de la *comunitate* la *societate* era atât inevitabilă, cât şi ireversibilă. Or, colegul său de la Universitatea din Kiel, Wilhelm Dilthey (1833-1911), demonstrase, în prefaţa la lucrarea *Introducere în ştiinţele umaniste* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*)

din anul 1883, că o astfel de tentativă era una colosală (*eine gigantische Traumidee*) şi că, prin urmare, orice tentativă de a deduce sensul istoriei era destinată eşecului. Georg Simmel a urmat modelul lui Dilthey, apreciind că ştiinţele umaniste aveau ca obiect principal de studiu înţelegerea individului; în acelaşi timp, Max Weber a preluat modelul lui Heinrich Rickert, care considera că în ştiinţele umaniste nu se puteau elabora concepte similare celor din ştiinţele naturii. În acest context, Tönnies era unul dintre ultimii sociologi care îşi elaborau discursul pornind de la principiile filosofiei istoriei, fiind urmat, printre alţii, de Karl Polanyi şi Norbert Elias.

Pentru Tönnies, societatea civilă sau burgheză (*bürgerliche Gesellschaft*), în cadrul căreia „oricine este comerciant", nu este consecinţa directă a diviziunii muncii sau a schimbului de produse: din contră, generalitatea societăţii burgheze este un „scop îndepărtat" spre care evoluează societatea, aceasta din urmă neexistând realmente „decât în măsura în care acest scop este atins". Evoluţia acestei societăţi are propriul său parcurs, potrivit concepţiei lui Tönnies, având o raţiune fizică, economică şi psihologică. Din punctul de vedere al legilor fizicii, transformarea *comunităţii* (*Gemeinschaft*) în *societate* (*Gesellschaft*) este comparabilă cu diminuarea energiei de la centru către periferie. Capitolul 12 din prima carte, intitulat „Tendinţa comună a societăţii. Schema dezvoltării (...)", pleacă de la principiul că „centrul însuşi simbolizează unitatea întregului", care îşi pierde din energie, în beneficiul altor zone, situate la periferie: voinţele esenţiale îşi pierd forţa atunci când comunitatea se transformă în societate. Transformarea comunităţii în societate este, în egală măsură, şi un proces economic. Prin urmare, „progresul societăţii reprezintă ultima etapă a progresului dezvoltării vieţii unei comunităţi şi a unui popor": el apare ca procesul de „tranziţie de la economia domestică generală la economia comercială generală" şi de la dominaţia agricolă la cea industrială. Acest proces de tranziţie reprezintă scopul comercianţilor şi al capitaliştilor: „ Această tranziţie poate fi concepută ca şi când ar fi dirijată după un plan, în măsura în care, în rândul oricărui popor, comercianţii – în rol de capitalişti şi capitaliştii de comercianţi – se împing către vârf, cu un succes din ce în ce mai mare, părând a fi uniţi în aceeaşi intenţie". În sfârşit, această transformare este psihologică şi corespunde dominaţiei raţiunii asupra voinţei. Sensul pe care Tönnies îl dă raţionalităţii, fiind puternic influenţat

de filosofia lui Schopenhauer, este unul al raţionalităţii scopurilor: pleacă de la „distincţia clară între scop şi mijloc”, ca o dinstincţie dintre „bine” şi „rău”, deliberarea (*Bedacht*) realizeazându-se atunci când se efectuează o alegere arbitrară (*Belieben*) între diferitele rele pentru un bine, precum şi utilizarea conceptelor (*Begriff*) care permit compararea diferitelor mijloace, ajungându-se, în final, la formele compuse ale voinţei arbitrare – ambiţiile (*Bestrebungen*), care domină viaţa oamenilor din zilele noastre.

Tönnies prezintă o anatomie fascinantă a omului abstract, ambiţios, care calculează totul şi care este interesat de ceilalţi doar pentru a se putea folosi de aceştia. *Comunitatea* se transformă în *societate,* ca urmare a transformării legăturilor de status în legături de contract şi, în acelaşi timp, ca urmare a privatizării bunurilor comune aflate în mânile indivizilor avizi de profit. Dar *societatea*, în special cea capitalistă, cunoaşte o transformare ulterioară odată cu monopolizarea şi concentrarea puterii economice – ceea ce face un stat să devină inexorabil. „Această întreagă mişcare poate fi înţeleasă (...) drept o tranziţie de la un comunism de tip primitiv (simplu şi familial) şi, implicit, de la individualismul care rezultă din acesta (rural-urban) la un individualism independent (universal specific oraşelor mari) şi, mai departe, la un socialism (statal şi internaţional)”. Tönnies descoperă o analogie între dezvoltarea „culturii primitive”, sud-europene şi antice, care are situată pe cel mai înalt nivel oraşul Atena, şi pe cel mai jos, Roma, şi „cultura mai recentă nord-europeană şi modernă”.

Arhitectura lucrării

La o lectură mai atentă, ne putem da seama că lucrarea *Comunitate şi societate* este structurată în trei cărţi, care corespund a trei demersuri distincte. *Prima* carte, exclusiv *sociologică,* abordează „comunitatea” şi „societatea” ca fiind forme empirice de cultură (de aici rezultă şi subtitlul primei ediţii a lucrării: *Tratat despre comunism şi socialism ca forme empirice de cultură*), folosind exemple, pe de o parte, din nucleul comunităţii familiale şi formelor sale istorice, din structurile medievale, iar, pe de altă parte, din societatea burgheză, comercială şi capitalistă.

Cea *de-a doua* carte, scrisă într-o manieră *psihologică,* explică distincţia între voinţa esenţială (*Wesenwille*) şi liberul arbitru (*Willkür*), conform versiunii din 1887 a lucrării *Comunitate şi societate.* În cea de-a

doua versiune, cea din 1912, Tönnies utilizează expresia „liberul arbitru”, prin neologismul acesteia, voinţă arbitrară (*Kürwille*), pentru a sublinia că este vorba despre o formă de voinţă. Distincţia între voinţă şi liberul arbitru se înscrie în tradiţia filosofică germană, mergând până la Schopenhauer şi Kant: dacă în filosofia lui Kant, liberul arbitru (*Willkür*) este cel care îi permite individului să îşi depăşească voinţa (*Wille*) în slujba *binelui,* în filosofia lui Tönnies (cu influenţe schopenhaueriene), liberul arbitru îi dă individului posibilitatea de a reflecta asupra celor mai bune *mijloace* de îndeplinire a *scopurilor* sale, în funcţie de o voinţă originară din ce în ce mai îndepărtată.

Deşi nu este cu putinţă să sacrificăm o persoană dragă, agreată de către voinţa noastră esenţială şi membră a *comunităţii* noastre, în beneficiul unui individ oarecare din *societate,* noi putem să alegem în mod liber, prin intermediul voinţei noastre arbitrare (*Kürwille*) dacă agreăm o anumită bancă sau o alta, în funcţie de nivelul dobânzilor pe care acestea le propun. Dominaţia voinţei arbitrare asupra voinţei esenţiale se exprimă prin facilitatea de a ceda un lucru pe care îl dorim, în schimbul altuia. În societatea burgheză, nimeni nu este de neînlocuit. În timp ce în comunitate relaţiile interumane sunt fondate pe raporturi autentice şi *esenţiale,* pe legături afective, biologice şi tradiţionale, care alcătuiesc un „tot în sine”, în societate „fiecare individ este un comerciant” care se supune unei singure raţionalităţi instrumentale. Odată cu avântul raţionalismului modern, triumfă egoismul şi calculul beneficiilor. De asemenea, tot în a doua carte întâlnim şi majoritatea analizelor cu privire la *gen,* care sunt considerate, astăzi, desuete. În acelaşi timp, nu putem să omitem faptul că Tönnies este unul dintre primii autori care, prin lucrările sale, a atras atenţia cititorilor cu privire la importanţa problematicii *genului.*

Cea de-*a treia* carte analizează structurile *comunităţii* şi *societăţii,* ca fiind legate de *normele juridice universale:* Tönnies încearcă să restabilească prestigiul *dreptului natural,* căzut în desuetudine, explicând legitimările teoretice ale conceptului de „colectivitate” (*Gemeinwesen*), adică ale puterii politice, pe de o parte, sub un regim de comunitate, dominat de armonie şi organizat în jurul moravurilor, şi, pe de altă parte, sub regimul statului modern, al societăţii moderne, obiect al dreptului natural la Hobbes si Locke, dominat de convenţiile create în jurul vieţii politice. De fapt,

Tönnies era ferm convins că dreptul natural va cunoaşte o reînnoire, ca urmare a nevoii evidente de a căuta regularităţile în normele care fac parte din faptele sociale, şi în contextul unei ştiinţe juridice căreia îi lipsea vocaţia de a reflecta asupra raportului dintre normele existente şi realităţile umane. El era de părere că sosise momentul în care dreptul natural liberal, specific societăţii burgheze, să fie înlocuit cu un drept comunitar.

Receptarea ştiinţifică şi ideologică la nivel internaţional

Lucrarea lui Ferdinand Tönnies a avut o influenţă destul de mare, astfel încât Werner Sombart (1863-1941) să o considere ca fiind o lucrare „epocală” (*epochemachend*), iar Alfred Vierkandt (1867-1953) să vorbească despre receptarea sa internaţională considerând-o „subtilă şi subterană” (*unterirdisch*). Am specificat deja influenţa incontestabilă pe care a avut-o asupra lui Georg Simmel, care l-a prezentat pe Tönnies lui René Worms, cel care l-a introdus în sociologia internaţională, şi asupra lui Max Weber, care a lăudat „frumoasa lucrare” a sociologului german. Tönnies a fost receptat în egală măsură şi în sociologia franceză, prin intermediul lui Émile Durkheim, care a publicat, în 1889, o recenzie a lucrării sale. În schimb, prima receptare a teoriei sale în rândul „confraţilor germanofoni” a fost, aşa cum a caracterizat-o şi autorul, „nuanţată de un respect difuz” (*ein matter Achtungserfolg*).

În ceea ce priveşte viaţa sa profesională, aceasta a fost marcată de unele frustrări: în Germania, sociologia s-a confruntat la vremea respectivă cu un val puternic de opoziţie, în principal din cauza supremaţiei istoricilor, care o priveau ca pe o disciplină concurentă, ce se baza pe erori de factură pozitivistă (fiind puternic dominată de concepţiile unor gânditori, atât din ţările anglo-saxone, cât şi din Franţa, în care la vremea aceea la modă erau doctrinele socialiste). În prima parte a carierei sale, Tönnies a fost considerat ca un gânditor pozitivist, de influenţă occidentală, un element străin în peisajul universitar german, condus de către ministrul Friedrich Althoff, şi, în acelaşi timp, ca un social-democrat. Abia în timpul Primului Război Mondial, Tönnies obţine recunoaşterea pe plan naţional. În pofida lipsei de entuziasm pe care o manifesta faţă de dinastia Hohenzollern, cancelarul Imperiului,Theobold von Bethman-Hollweg (1856-1921) îi apreciază meritele intelectuale, în scrisorile lor de corespondenţă, fapt

pentru care Tönnies este integrat în cercul de gânditori naţionalişti, constituit în jurul lui Johann Plenge (1874-1963). Aprecierea din partea tineretului german apare în urma instaurării Republicii de la Weimar: Tönnies devine unul dintre autorii preferaţi ai *Mişcării de tineret (Jugendbewegung*), iar ediţiile lucrării sale se succes cu rapiditate. Ca orientare politică, rămâne fidel principiilor „de stânga", caracteristice social-democraţiei germane. Prin urmare, odată cu instaurarea regimului de extremă-dreapta, ia decizia de a adera la SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*/*Partidul Social Democrat din Germania* – n.ns.), fapt pentru care va fi sancţionat, din cauza luărilor sale de poziţie împotriva nazismului, după *Confiscarea puterii (Machtergreifung)* de către nazişti, în 1933. În anul 1945, ca urmare a intrării în vigoare a Legii de purificare a administraţiei publice, îşi va pierde pensia, dar îşi va menţine fermă opoziţia faţă de nazism, până la sfârşitul vieţii.

Importată în Rusia, de către David Koigen (1879-1933), lucrarea *Comunitate şi societate* a fost adusă şi în Statele Unite ale Americii, graţie lui Pitirim Sorokin (1889-1968). Dihotomia între cei doi termeni, precum şi întreaga lucrare sunt analizate de către Talcott Parsons (1902-1979) în *Structura acţiunii sociale,* din 1937; în 1955, Charles Loomis propune, pentru prima dată, traducerea lucrării în limba engleză. O dezbatere amplă cu privire la conceptele tönnies-iene a început să fie purtată la nivel internaţional, uneori de către universitari care nu cunoşteau conţinutul textului lucrării. La Universitatea Harvard, conceptele lui Tönnies erau considerate de către Talcott Parsons, „pattern-uri variabile", într-o perioadă în care Pitirim Sorokin, concurent al lui Parsons, încuraja promovarea concepţiei de filosofia istoriei a lui Tönnies. În Franţa, în lucrarea *Sociologia germană contemporană* (1935), Raymond Aron recomandă lectura lucrării lui Tönnies, iar, în anul 1944, Joseph Leif realizează prima traducere în limba franceză a acesteia. După cel de-al Doilea Război Mondial, sociologia germană postbelică, mai exact Şcoala de la Frankfurt şi René König se delimitează de concepţia lui Tönnies. Sintagma *comunitate naţională* (*Volksgemeinschaft*), întrebuinţată de aproape toate partidele politice în timpul Republicii de la Weimar, fusese confiscată atât de puternic de către nazişti, încât la momentul acela orice utilizare a termenului de *comunitate* (*Gemeinschaft*) devenea suspectă şi considerată subiect tabù.

Gânditorul liberal Ralph Dahrendorf nu a ezitat chiar să califice dihotomia dintre *comunitate* şi *societate* ca fiind una perfidă[1], în timp ce marxistul Lukacs îl considera pe Tönnies ca fiind un autor care a participat la distrugerea raţiunii[2].

Cu toate acestea, „cariera" conceptului de comunitate nu se opreşte aici: receptarea lui Tönnies a continuat, graţie eforturilor *Societăţii „Ferdinand Tönnies"* din Germania, care, începând cu anul 1998 a publicat opera integrală a sociologului german şi a organizat, cu regularitate, colocvii destinate concepţiei sale sociologice şi temelor sale de interes ştiinţific. La nivel internaţional, receptarea lucrării *Comunitate şi societate* este într-o continuă creştere. Multiplele utilizări ale conceptului de „comunitate" – cum ar fi, de exemplu, „comunitatea sigură", „comunitatea europeană" – reprezintă imaginea unei transformări ulterioare şi a unei neutralizări a acestui concept. Dar conceptul de comunitate continuă să exercite un viu interes şi în alte dezbateri, cum ar fi cea între *comunitarişti* şi liberali, în ţările anglo-saxone (în anii '80) sau cea între „comunitarişti" şi „republicani", în ţările francofone (începând cu anul 1995).

Actualitatea teoriei lui Tönnies va fi analizată, dezbătută şi dezvoltată cel mai mult în acele societăţi care adăpostesc o multitudine de comunităţi – etnice, religioase, politice. Receptarea acestei teorii în România, atât prin traducerea lucrării de faţă, cât şi prin interacţiunile care vor avea loc, ulterior, în afara României, pe tema dihotomiei dintre *comunitate* şi *societate*, va demonstra acest fapt.

Niall BOND

---

[1] Ralph Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland,* München, R. Piper & Co.,1966, p. 153.
[2] Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft,* Berlin, Aufbau Verlag, 1954.

DEDICAT PRIETENULUI MEU,
FRIEDRICH PAULSEN

ÎN AMINTIREA DISCUŢIILOR ANTERIOARE

Αιτία δέ φιλοσοφίας ευρέσεως έστι
κατά Ξενοκράτη το ΤΑΡΑΧΩΔΕΣ
έν τω βίω καταπαυσαι των πραγμάτων.
(Galen, Hist.phil., c. 8)

CUVÂNT ÎNAINTE

Contradicţia dintre concepţia istorică şi cea raţionalistă a pătruns, în decursul secolului trecut, în toate domeniile ştiinţelor sociale sau culturale. Acelaşi lucru tinde să se petreacă şi în ceea ce priveşte originea sa, odată cu atacul empirismului şi al filosofiei critice asupra sistemului stabilit al raţionalismului care, în Germania, şi-a găsit expresia clară prin intermediul Şcolii lui Wolf. Iată de ce o poziţionare faţă de aceste metode nu este lipsită de importanţă pentru prezentul demers de analiză a problemelor de bază ale vieţii sociale.

Este paradoxal a pretinde că empirismul, fără a ţine cont de victoria pe care a repurtat-o în mod semnificativ, ar reprezenta, totodată, desăvârşirea formală a raţionalismului. Şi totuşi, acest lucru reiese, cel mai pregnant, tocmai din epistemologia kantiană, care, venind cu pretenţia de a uni contrariile, este, în fond, mai degrabă un empirism modificat decât un raţionalism modificat. Lucru evident şi în empirismul pur al lui Hume, căci nici acesta nu cercetează dacă există, într-adevăr, cunoştinţe generale şi suficiente referitoare la fapte şi cauzalitate, ci le deduce, conceptual, imposibilitatea, în acelaşi mod în care Kant crede că le poate deduce veridicitatea, deci posibilitatea. Ambii procedează pe cale raţionalistă, dar cu rezultate contrarii. Hume postulase deja empirismul în relaţie cu percepţia, în sensul că el percepea cunoaşterea ca efect al calităţilor şi stărilor obiective ale lucrurilor, pe o *carte blanche [cartă albă]*[1] a sufletului omenesc; potrivit lui Kant, cunoaşterea este, cu condiţia ca lucrurilor să li se recunoască existenţa şi concurenţa, un produs esenţial al activităţilor subiectului, precum însăşi gândirea. Concordanţa în raport cu adevărul – aşa am dori să-i explicăm sensul— este condiţionată de aceeaşi structură a instrumentelor cognitive care, dincolo de formele intuiţiei şi categoriile înţelegerii, nu sunt altceva decât ansambluri de idei, îndeosebi asocieri de percepţii şi prezentări cu nume şi decizii, atâta vreme cât este vorba de reprezentarea faptelor. Dimpotrivă, dacă este vorba de a căuta cauzele

[1]T. n.

anumitor efecte, anumiţi termeni pot fi presupuşi prin natura agenţilor (fiinţe, obiecte sau forţe) şi prin modul lor de acţiune, astfel încât din posibilităţi să se deducă necesităţile sau certitudinile. Acestea însă, potrivit empirismului lui Hume, nu se pot atinge decât printr-o cunoaştere a seriilor de evenimente regulate în timp, astfel încât, în fapt, toate configuraţiile de acelaşi fel par, mai întâi, aleatorii, înainte de a deveni, prin repetare, obişnuinţe şi de a fi interpretate ca şi necesare, mai precis cauzale. Cauzalitatea se extrage, astfel, din obiecte şi se transferă la oameni, în acelaşi mod ca şi la Kant, când acesta o afirmă drept categorie a înţelegerii. Kant, însă, respinge explicaţia pe care Hume o dedusese din experienţa individuală propriu-zisă. Concepţia kantiană conform căreia cauzalitatea precedă orice fel de experienţă arată, în realitate, calea către o explicaţie mai profundă. Căci legea psihologică pe care o descoperise Hume are nevoie, totuşi, să fie completată şi chiar motivată prin ideea spiritului care evoluează din sâmburele său, dotat cu anumite predispoziţii, forţe şi tendinţe.

Faptul că gândirea omenească se deosebeşte de aşa-numitele *„consécutions des bétes”*[1] *[concluziile animalelor]* poate fi dedus (în accepţiune psihologică) exclusiv din esenţa cortexului cerebral uman, în virtutea căreia sunt necesare o anumită activitate de coordonare a impresiilor adunate, care se dezvoltă o dată cu creşterea acestora şi un anumit raport în care se plasează starea interioară general resimţită faţă de aceste emoţii particulare. Această stare este *a priori* absolută şi ea poate fi gândită numai ca existenţă a întregii naturi, prin referinţe generale şi obscure asupra sinelui, dintre care unele devin, gradual, mai clare şi mai precise, graţie dezvoltării şi acţiunilor creierului şi ale organelor de simţ, adică ale spiritului comprehensiv (precursor/primordial). Orice experienţă ulterioară, asemenea oricărei alte activităţi, se întâmplă prin intermediul întregii fiinţe, care mobilizează organele proprii, formate până în acel moment; însă de aici rezultă un *regresus in infinitum*, care duce înapoi către începuturile vieţii organice şi care, înţeles în sens fizic, trebuie să întrupeze o anumită experienţă, întrucât orice activitate sau suferinţă (căci suferinţa este o altă formă a acţiunii), prin urmare însăşi viaţa, este o experienţă, cum orice experienţă înseamnă acţiune sau suferinţă.

---

[1] Gottfried Wilhelm Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1765 (n. t.)

Acţiunea reprezintă schimbarea organismului; ea lasă în urmă oarecare urme, care fie că sprijină tendinţele existente, de creştere şi de dezvoltare, fie merg în direcţie diferită sau opusă; aceasta este ceea ce înţelegem prin memorie, în special în măsura în care munca şi forţa (forţa fiind doar o muncă latentă) se cumulează sub forma unui complex coordonat de emoţii complete, realizate tot prin intermediul memoriei. Orice schimbare posibilă a unui organ este, totuşi, puternic condiţionată de relaţia şi starea generală a organului, în măsura în care acesta tinde să o accepte, aşadar este probabilă (*likely*) sau nu. În sensul acesta, voi vorbi (în cartea a doua a acestei lucrări) despre unitatea şi diversitatea plăcerii, a obişnuinţei şi a memoriei, ca variante elementare ale voinţei şi ale forţei intelectuale care se manifestă în orice activitate mentală; iar acest studiu se va extinde şi asupra originii şi istoriei cunoaşterii umane. În consecinţă, este vorba doar de o interpretare, pe de o parte în sens spinozian şi schopenhauerian, pe de altă parte cu argumentele teoriei biologice a descendenţei; o interpretare care explică acest filozofem prin care se ilustrează, o interpretare a gândirii, cu care Kant a învins, cu adevărat, viziunea lui Hume. Însă pentru că interpretarea lui Kant este corectă, rezultă de aici nu doar faptul, ci şi cauza pentru care ceea ce există percepem drept cauză şi ceea ce se întâmplă drept efect; acestea sunt funcţii perene, chiar eterne, care s-au înţelenit în structura înţelegerii noastre iar „altfel nu se poate" este o necesitate, la care se raportează certitudinea noastră, deoarece a acţiona şi a acţiona potrivit naturii sale sunt unul şi acelaşi lucru, după un principiu formal identic.

Dacă, însă, noi, oamenii, formăm o comunitate naturală de gândire, în măsura în care cauzalitatea ne este inerentă, precum organele de simţ şi, prin urmare, construim, în mod necesar, anumite nume pentru a denumi cauzele şi efectele, diferenţa dintre acestea poate rezulta numai din argumentaţia, când subiecte reprezintă efectele, aşadar faptele reale (τὰ. ὄντως ὄντα); ne referim, aici, la popoare, grupuri, indivizi, deşi majoritatea au în comun faptul că prezintă agenţii naturali după asemănarea oamenilor şi animalelor, în imagini mitologice şi poetice, ceea ce se reliefează constant în formele lingvistice, deşi deosebirea între masele moarte (drept cele nedeplasabile) şi vii (drept cele care se deplasează singure) a fost o achiziţie timpurie a gândirii.

Predominantă rămâne, totuşi, concepţia potrivit căreia întreaga natură este vie şi toate efectele sunt voluntare, zeii şi demonii intervenind alături de subiecţii vii. Dacă însă, în cele din urmă, lumea şi toate destinele sale sunt puse în mâna unui singur zeu, care le-a creat din nimic şi care le conservă după bunul plac, care le-a impus ordine şi legi după care tot parcursul lor apare ca regulat şi necesar, atunci toate voinţele şi libertăţile subordonate dispar în natură, chiar şi voinţa liberă a oamenilor şi acele tendinţe care nu pot fi deduse dintr-o mişcare impuse de altcineva sunt înţelese doar ca înclinaţii şi forţe inexplicabile; chiar şi „*liberum arbitrium indifferentiae*" poate fi înţeles, din nou, în acest context, mai puţin ca un fapt trăit, decât ca prezumţie necesară pentru a-l exonera pe Cel Atotputernic şi Atotştiutor de a fi la originea încălcării regulilor sale - chiar sub forma unei forţe inexplicabile şi a unei calităţi misterioase. Toată această percepţie, ca şi unicitatea voinţei divine, aparţin, însă, unei gândiri care se opune principiilor credinţei religioase şi concepţiilor populare, deşi este posibil să-şi aibă originea în aceste surse. Principiile acestea se dezvoltă până la autonomie şi până la apariţia unei independenţe totale faţă de originile lor, întâlnindu-se cu alte principii, care au operat liber pe teritoriile naturale ale acestei gândiri, de la începuturi. Este vorba de gândirea ştiinţifică. Acolo unde apare mai întâi şi în forma cea mai pură, aceasta nu se preocupă de cauzele fenomenelor, cu atât mai puţin de voinţele omeneşti sau divine, ci constă în arta comparaţiei şi a măsurării dimensiunilor şi cantităţilor, ca artă generală auxiliară, a calculelor, adică a diviziunii şi a compunerii, a împărţirii în părţi egale, a înmulţirii pieselor existente - operaţii care sunt atât de uşor asimilate de gândire, deoarece aceasta dispune de un sistem ordonat de nume şi nicio diferenţă între obiectele percepute nu perturbă dispunerea abstractă a unităţilor de acelaşi fel, ce se pot combina în mod arbitrar. De aceea, în măsura în care stăpânirea unui astfel de sistem necesită obiecte ca repere, cel care calculează ia, dacă este posibil, elemente similare, uşor vizibile şi intuibile şi, dacă nu le are la dispoziţie, le poate crea, dotându-le cu anumite caracteristici. Căci dacă în natură există corpuri nenumărabile, pe care le găsim similare prin calităţile pe care li le percepem şi care sunt mai mult sau mai puţin similare, aşa încât gradul complet de similitudine se numeşte, în cele din urmă, egalitate; şi chiar dacă această egalitate devine naturală atunci când îi aplicăm un nume, ea este artificială

şi forţată în măsura în care numele sunt formate în mod conştient şi arbitrar, nu doar făcând abstracţie de diferenţele existente, ci ignorându-le, sau chiar distrugându-le, în mod intenţionat, cu scopul de a obţine o egalitate necesară, şi, pe cât posibil, totală.

Orice gândire ştiinţifică, precum calculul, vrea egalitate pentru a obţine anumite măsuri, întrucât din măsură trebuie să rezulte fie egalitatea, fie generalitatea, în cadrul căreia egalitatea este un caz particular, respectiv un raport exact, pentru care egalitatea serveşte, din nou, ca unitate de măsură. Astfel, ecuaţiile ştiinţifice reprezintă unităţile de măsură la care se raportează relațiile reale dintre obiecte reale. Ele servesc economisirii efortului gândirii. Ceea ce, în nenumărate cazuri, trebuie calculat de la zero se calculează, într-un caz ideal, o dată pentru totdeauna, necesitând, apoi, doar să fie aplicat; raportat la cazul ideal, toate cazurile reale sunt fie egale, fie se află într-un raport determinabil faţă de acesta şi, prin urmare, unele faţă de celelalte. Astfel, conceptele generale sau ştiinţifice, frazele, sistemele, sunt comparabile unor unelte prin intermediul cărora, în anumite cazuri, se obţine o cunoştinţă sau, cel puţin, o ipoteză; procedeul utilizării constă în aplicarea numelor specifice şi a tuturor circumstanţelor specifice, în locul cazului fictiv şi general: este vorba de procedeul silogismului. Acesta este întâlnit în toate ştiinţele, sub forme dintre cele mai diverse (conform logicii principiului raţiunii), aşa cum orice ştiinţă pură se raportează la un sistem de nume (o terminologie), care este reprezentată, în maniera cea mai simplă, prin intermediul sistemului numeric (conform logicii principiului identităţii). Căci orice ştiinţă pură se referă, exclusiv, la astfel de lucruri proprii gândirii, care reprezintă obiectul general sau mărimea, acolo unde este vorba de un calcul sau de un punct fix, de o linie dreaptă, de un plan fără profunzime, de corpuri regulate, sau despre determinarea raporturilor dintre fenomenele spaţiale. În acelaşi mod, evenimente imaginare în timp sunt considerate tipuri de evenimente veritabile, precum căderea unui corp într-un spaţiu fără aer, a cărui viteză, măsurabilă ca unitate spaţială raportată la o unitate de timp arbitrar aleasă, se calculează drept constantă sau variabilă, în funcţie de anumite premise. Utilizarea este cu atât mai dificilă, cu cât cazul pur ipotetic şi general se îndepărtează de cazurile particulare perceptibile, adică cu cât acestea sunt mai diverse şi mai neregulate. Din perspectiva corpurilor separate care, prin

mişcarea lor, ajung într-un raport spaţial momentan, rezultă conceptul ştiinţific al cauzei, drept cantitatea efortului depus (care este conţinut în mişcare) echivalentă şi interschimbabilă altei cantităţi – efectul, conform principiului egalităţii acţiunii şi reacţiunii: o idee care devine consistentă abia după ce conceptul forţei, pe care îl conţine, înainte de toate, se goleşte de orice conotaţie a realităţii şi productivităţii. Iată cum se naşte marele sistem al mecanicii pure, în care toate ştiinţele naturale concrete, în primul rând fizica şi chimia, se prezintă ca aplicaţii. Alături şi în interiorul acestei concepţii ştiinţifice a cauzalităţii se naşte, ca ultim avânt şi, totodată, ca şi critică a acesteia, concepţia pe care o numim filosofică, dar şi organică în raport cu cea mecanică şi psihologică şi în raport cu cea fizică; conform acesteia, nu există altceva decât o forţă productivă, unitatea reală şi permanentă a unui sistem conservator al energiei generale, din care se deduc toate particularităţile sale, drept componente şi, totodată, efecte ale sale.

Toate celelalte legi naturale, deductibile din mecanică, slujesc legea vitală a universului, ca şi legea vitală a oricărei părţi vii (individ sau specie), în care se întrupează. Cu cât ştiinţa, pe de o parte, devine universală, iar, pe de altă parte, îşi extinde metodele asupra organismelor, cu atât trebuie să devină filosofică, în acest sens. Dimpotrivă, o concepţie filosofică asupra naturii, al cărei conţinut principal este simplu şi necesar, poate să conducă la realităţi variate şi relativ întâmplătoare, în măsura în care a preluat principiile ştiinţei. Ea trebuie să demonstreze viaţa şi speciile sale prin intermediul unor tipuri care reproduc, totuşi, generalităţi reale (idei), deoarece orice formă de viaţă reprezintă dezvoltarea generalului în particular.

Orice ştiinţă şi, în consecinţă, filosofia, ca ştiinţă, este raţionalistă. Obiectele sale sunt lucruri proprii gândirii, construcţii. Dar orice filosofie, prin urmare ştiinţa ca filozofie, este empiristă: în accepţiunea conform căreia orice fiinţă trebuie să fie percepută ca efect, orice existenţă ca acţiune/mişcare şi posibilitatea, probabilitatea, necesitatea schimbărilor ca realitate singulară, nefiinţa (τὸ μὴ ὄν) ca realitate veritabilă, aşadar în mod eminamente dialectic. Metoda empirică şi cea dialectică se sprijină şi se completează reciproc. Ambele au de-a face cu tendinţe puternice, care se întrepătrund, se opun, se asociază, dar care, în cele din urmă, pot fi înţelese sau sunt cunoscute doar ca realităţi psihologice. Căci doar dacă recunoaştem

voinţele umane ca fiind ale noastre, proprii, şi istoria vieţii omeneşti ca un întreg compus din asemenea voinţe, care sunt permanent şi puternic condiţionate de restul naturii, acestea îşi dovedesc valoarea în psihologia umană generală şi individuală. Faptele psihologiei generale sunt cultura istorică şi cea actuală, respectiv convieţuirea umană şi rezultatele sale. Istoria în sine, ca şi colecţie de fapte, nu este nici ştiinţă, nici filosofie. Dar le include pe ambele, în măsura în care în ea se redescoperă legile vitale ale omenirii. Istoria este un ansamblu de evenimente, ale căror început şi sfârşit pot fi doar vag presupuse. Viitorul aproape că nu este mai obscur decât trecutul. Trebuie să observăm, mai întâi, şi să ne străduim să înţelegem ceea ce percepem ca prezent. Însă valoarea multor lucrări serioase şi importante realizate în acest domeniu, atât de evident şi de misterios ca natura însăşi, este adesea afectată în această privinţă de către dificultăţile unui demers teoretic obiectiv şi exact. Subiectul este, adesea, prea apropiat de obiectul consideraţiei sale. Este nevoie de multă strădanie şi practică, poate şi de o răceală raţională naturală, pentru a observa astfel de fenomene cu aceeaşi detaşare obiectivă, cu care un cercetător urmăreşte procesele vieţii unei plante sau a unui animal. Şi nici chiar publicul educat şi critic nu doreşte, de regulă, să afle cum sunt, au fost şi vor deveni lucrurile din perspectiva unui scriitor ci, mai degrabă, cum trebuie să fie din perspectiva proprie; căci ne-am obişnuit să vedem că oamenii se orientează în funcţie de aceasta - ceea ce, până la un anumit punct, este inevitabil – dar nu ne dăm seama observă că evitarea deliberată a acestui pericol dă naştere *habitus-ului* ştiinţific. Aşteptăm şi aproape că adoptăm poziţia şi retorica virulentă de partid, în locul retoricii temperate şi a calmului spectatorului neutru.

Astfel că, în ştiinţele sociale de astăzi, în special în Germania, se dezlănţuie o luptă între tendinţele din jurul fundamentelor teoretice, pe care le acceptăm ca tendinţe opuse în cadrul negocierilor referitoare la practici şi legislaţie, reprezentanţii intereselor şi ai claselor antagoniste, de o mai bună sau o mai puţin bună credinţă, reprezentând convingeri şi doctrine contradictorii, aproape ca şi cum ar fi vorba de principiile tehnologice ale politicii. Aceste diferenţe au, de asemenea, pe alocuri, un fundament mai solid în sfera sentimentelor şi a înclinaţiilor morale ale subiectului/ subiective, care alătură, mult mai puţin decât alte pasiuni, perspectiva obiectivă asupra lucrurilor (pentru a oferi exemplul cel mai edificator)

antagonismului doctrinelor de tip individualist şi socialist pentru recunoaşterea şi teoria faptelor importante ale sistemului actual de comerţ şi producţie, aşa cum, în mod similar, medicii ar dori să transfere, în psihologie, contradicţia dintre metoda de tratament alopată şi cea homeopată.

De fapt, este nevoie să ne eliberăm de ecourile tuturor acestor tradiţii; este nevoie să ne plasăm complet în afara lucrurilor şi să observăm, ca şi cu un telescop sau un microscop, corpurile şi mişcările care, în cadrul culturii, sunt atât de diferite unele faţă de celelalte, unele putând fi cercetate numai la modul general şi în linii mari, precum, în natură, orbitele corpurilor cereşti, altele, pe de altă parte, la scară mică şi în detaliu, precum părţile sau procesele de viaţă ale organismului elementar. În accepţiune universală, istoria însăşi nu e altceva decât o bucată din destinul unei planete, alcătuind un capitol din dezvoltarea vieţii organice, care a devenit posibilă printr-o răcire progresivă a planetei. În accepţiunea cea mai restrânsă, ea reprezintă împrejurările şi condiţiile vieţii mele cotidiene, tot ceea ce se întâmplă în faţa ochilor şi urechilor mele, ca activitate umană. Filosofia dialectică şi empirică încearcă să comaseze toate aceste consideraţii într-un singur punct focal. Necesităţile vieţii, pasiunile şi activităţile naturii umane sunt aceleaşi pentru substratul amândurora. La universalitatea acestora se referă, de asemenea, dar fără determinare temporală şi locală, disciplinele raţionale, care au încercat, pornind de la indivizi (aleatorii) separaţi de condiţiile naturale, care îşi urmăresc, fiecare, scopurile în mod raţional, să definească, pe de o parte, relaţiile şi asocierile ideale ale voinţelor lor, pe de altă parte, modificările condiţiilor lor materiale generate de aceste contacte.

Disciplina ce se apleacă asupra consecinţelor formale ale acestor relaţii este ştiinţa juridică pură (dreptul natural), care interferează cu geometria, aceasta studiind alcătuirea lor materială. Importantă mi se pare însă şi economia politică, cea care poate fi comparată cu mecanica abstractă. Aplicarea acestor discipline porneşte de la condiţiile realităţilor sociale şi se dovedeşte cu atât mai fructuoasă pentru înţelegerea şi abordarea acestora, cu cât ocupaţiile şi raporturile oamenilor se dezvoltă şi se transformă prin cultură. Totuşi, aproape toate punctele de vedere „organice” şi „istorice”anterioare li s-au opus celor două discipline. Prezenta teorie încearcă să le adopte, rămânând independentă de ele. Însă în această

privinţă, ca şi toate celelalte, le poate schiţa doar, în linii mari. Complicaţiile obiectului sunt copleşitoare. Structurile de gândire schematice existente nu ar trebui evaluate atât de mult prin prisma corectitudinii, cât prin cea a utilităţii lor. Aceasta va fi probată, însă, prin demersurile mele viitoare, pentru care sper să găsesc putere şi curaj. Nu mă consider responsabil pentru interpretările eronate sau pentru aplicaţiile practice doar aparent inteligente. Cei care nu au obişnuinţa gândirii conceptuale ar trebui să se abţină de la a emite judecăţi în aceste privinţe. Însă această abţinere este cu mult mai puţin de aşteptat ca în orice altă perioadă contemporană. Aş putea scrie, cu uşurinţă, un capitol special despre influenţele cărora le datorez progresul gândirii mele. În ştiinţele sociale propriu-zise, acestea sunt multiple. Unele dintre cele mai importante nume apar în citate ocazionale. Aş dori să menţionez, de asemenea, că marile opere sociologice ale lui A. Comte şi Herbert Spencer m-au însoţit, adeseori, pe drumurile mele, fiecare având slăbiciunile sale, primul mai mult în fundamentările preistorice, al doilea în concepţia asupra istoriei; ambii, însă, prezintă, în mod unilateral, evoluţia omenirii ca fiind condiţionată direct de progresul său intelectual (chiar dacă Comte a câştigat, în operele sale tardive, o viziune mai profundă).

Aş dori să menţionez, mai departe, că am urmărit şi voi urmări, în continuare, cu zel, strădaniile energice şi lucrările importante ale domniilor lor A. Schäffle şi A. Wagner, ambii, deşi în acord, din ce-mi pot da seama, cu viziunile politice profunde ale lui Rodbertus, părând că recunosc mai puţin decât acesta parcursul patologic a societății moderne (care se poate modifica numai prin bunăvoinţa teoreticianului şi a legislatorului). În plus, nu doresc să ascund faptul că demersul meu a fost puternic influenţat, stimulat, luminat, justificat de operele foarte diferite a trei autori excepţionali; este vorba de: 1) Sir Henry Maine (*Ancient Law, Village Communities in the East and West, The Early History of Institutions, Early Law and Custom*), istoric al filosofiei dreptului, cu un orizont din cele mai vaste, ale cărui idei luminate suferă doar din pricina faptului că au opus o rezistenţă nedreaptă informaţiilor extraordinare care au pătruns de la Bachofen (*Das Mutterrecht*) până la (*Ancient Society*) şi mai departe, în preistoria familiei, a comunităţii şi a tuturor instituţiilor; apreciez, însă, ca fiind foarte bună judecata sa pozitivă asupra condiţiei moderne; 2) O. Gierke (*Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 3 volume, apoi „Johannes Althusius"

şi mai multe articole din periodice), a cărui erudiţie îmi inspiră o permanentă admiraţie şi a cărui judecată o respect din ce în ce mai mult, deşi acordă puţină atenţie, în scrierile sale, punctului de vedere (economist) cel mai important pentru mine; 3) cel mai notabil şi profund filosof social, în această privinţă, Karl Marx (*Zur Kritik der politischen Oekonomie*, *Das Kapital*), al cărui nume îl pomenesc cu atâta plăcere, deşi nici măcar cei mai serioşi nu-i iartă fantezia presupus utopică, pe care, de fapt, era mândru de a fi înfrânt-o definitiv (însă pe criticii săi nu-i interesează că gânditorul a luat el însuşi parte, activ, la mişcările muncitoreşti; dacă ei consideră asta imoral, cine se preocupă de imoralităţile lor?). Ideea pe care doresc, astfel, să o exprim - constituţia naturală şi (pentru noi) apusă, însă fundamentală a culturii este comunistă, în timp ce constituţia actuală, mereu în curs de dezvoltare, este socialistă – nu le este străină acelor istorici care se consideră foarte riguroşi, deşi descoperitorul modului de producţie capitalist a reuşit să conceptualizeze această idee şi să o exprime în mod clar. Văd în aceasta un raport între fapte care este tot atât de natural precum viaţa şi moartea. Fie că mă bucur de viaţă, fie că deplâng moartea, bucuria şi tristeţea pălesc atunci când contemplu soarta divină. În ceea ce priveşte terminologia şi definiţiile, sunt absolut singur. Dar se înţelege uşor: nu există individualism în istorie şi cultură, în afara aceluia care se naşte în comunitate şi rămâne condiţionat de aceasta, sau de cel pe care îl evidenţiază şi îl susţine societatea. Această relaţie contrară între om şi omenire este, de fapt, singura problemă. Fiind sigur că această idee îmi aparţine întrutotul, nu trebuie să mă tem de critica îndreptată spre obiectul acestei lucrări de-a dreptul incomplete. Mă vor delecta opiniile personale ale cititorilor cunoscuţi sau necunoscuţi, care se vor simţi cumva, într-un sens simpatetic, atinşi sau, dimpotrivă, încurajaţi. De aici pot rezulta multe : pentru mine, cel puţin o recompensă şi un nou imbold. Căci, cu toate eforturile de a găsi adevărul, lucrurile stau astfel :

„*Orice opinie în privința lucrurilor îi aparține individului, iar noi știm prea bine că certitudinea nu depinde de înțelegere, ci de voință,că omul înțelege doar ceea ce îi convine și ceea ce este dispus să admită. În știință, ca și în acțiune, prejudecata decide totul, iar prejudecata, așa cum o exprimă și numele, este judecata înaintea investigării.Este o afirmare sau o negare a ceea ce corespunde sau nu corespunde naturii noastre; este un impuls vesel al ființei noastre către ceea ce este adevărat și, deopotrivă,*

către ceea ce este fals, pentru tot ceea ce simțim că se armonizează cu noi”[1]. (Goethe, *Farbenlehre,* Partea polemică, cap. 38, p. 16.)[2]

În ceea ce priveşte cartea a doua, trebuie să remarc că aceasta şi-ar avea locul corect, sistematic, în faţa primei cărţi. Intenţionat însă, am preferat această ordine. Pentru a onora o promisiune, trebuie să adaug că o primă încercare a acestei lucrări (din care, practic, nu a mai rămas nicio urmă) a fost prezentată, în anul 1881, Facultăţii de Filosofie a Universităţii din Kiel, pentru a mă abilita să întreprind acest demers.

Husum in Schleswig-Holstein.

F. T.

Scris la Obermais bei Meran, în februarie 1887.

[1] T. n.

[2] J. W. Goethe, *Zur Farbenlehre [Despre teoria culorilor]*, 2 vol., Tübingen, 1810 (n. t.)

CARTEA I

DEFINIŢIA GENERALĂ A CONTRADICŢIEI

Deus ordinem saeculorum tanquam
pulcherrimum carmen ex quibusdam
quasi antithetis honestavit.
(Augustin. *Civ*. D. XI. 18).

TEMA

§ 1.

Voinţele umane se află, unele faţă de celelalte, în raporturi variate; fiecare asemenea raport reprezintă o acţiune reciprocă care, atunci când este exercitată de o parte, este recepţionată de cealaltă parte. Aceste acţiuni sunt, însă, astfel alcătuite, încât tind fie să conserve, fie să distrugă cealaltă voinţă sau celălalt corp: pozitive sau negative. Prezenta teorie va lua, ca obiect de studiu, doar acele raporturi de afirmare reciprocă. Fiecare dintre aceste raporturi reprezintă unitate în multitudine sau multitudine în unitate. Ele constau din sprijin, facilitări şi servicii reciproce şi sunt considerate expresia voinţelor şi a forţelor lor. Grupa alcătuită prin intermediul acestui raport pozitiv, ca fiinţă sau lucru care acţionează, unitar, către interior sau exterior, se numeşte legătură / asociere. Raportul în sine şi, prin urmare, legătura/asocierea sunt înţelese fie ca viaţă reală şi organică – respectiv fiinţa comunităţii, fie ca formaţiune ideală şi mecanică – respectiv conceptul societăţii.

Practica a arătat că termenii aleşi s-au regăsit în tabloul sinonimic al limbii germane. Însă, în terminologia ştiinţifică anterioară, ei s-au utilizat de manieră interschimbabilă. Totuşi, urmează câteva observaţii ce au scopul de a demonstra că este vorba de concepte opuse. Orice fel de coexistenţă socială intimă, familiară, exclusivă, reprezintă (în opinia noastră) viaţa în comunitate. Societatea reprezintă spaţiul public, lumea. În comunitate, ne regăsim, de la naştere, alături de rude, legaţi la bine şi la rău. Pe când în societate intrăm ca pe un teritoriu străin. Tânărul este avertizat în privinţa proastei companii – în societate; însă o comunitate proastă este o contradicţie în termeni. Juriştii vorbesc, desigur, despre societatea domestică, deoarece se raportează doar la conceptul infrasocial al unei relaţii; însă comunitatea domestică, cu efectele sale infinite asupra sufletului uman, este resimţită de fiecare dintre cei care o compun. Tot astfel,

logodnicii ştiu că intră în căsnicie, ca într-o comunitate de viaţă totală (κοινωνία παντὸς τοῦ βίου, *communio totius vitae*); „societate a vieţii" este o construcţie oximoronică. Ne oferim unul altuia companie (societate), însă nu putem să ne oferim comunitate. În comunitatea religioasă suntem admişi; societăţile religioase există, precum alte asocieri create pentru a îndeplini anumite scopuri, doar pentru a satisface obiectivele statului şi ale teoriei, obiective aflate în afara lor. Există o comunitate de limbă, de moravuri, de credinţă, dar şi o societate comercială, de turism, ştiinţifică. Societăţile comerciale sunt deosebit de relevante; chiar dacă între membrii lor se instaurează o anumită încredere şi comunitate, nu putem vorbi de o comunitate comercială. Ar fi de-a dreptul abominabil să compunem termenul de „comunitate pe acţiuni". Pe când, există, totuşi, o comunitate a proprietăţii: asupra ogorului, a pădurii, a păşunii. Nu am putea numi, desigur, vreodată, comunitatea de bunuri dintre soţi „societate de bunuri". Astfel, rezultă o serie de divergenţe. Într-un sens general, putem vorbi de o comunitate care înglobează întreaga omenire, aşa cum şi-ar dori biserica. Însă societatea umană este înţeleasă ca o alăturare simplă de persoane independente.

Cum în discursurile ştiinţifice recente se vorbeşte despre societate în cadrul unei ţări, în opoziţie cu statul, vom prelua acest termen, dar concepţia noastră asupra termenului de *societate* nu va fi aprofundat, cu adevărat, decât prin opoziţia faţă de *comunitatea* poporului. Comunitatea este veche, pe când societatea este nouă, ca lucru şi ca nume. Acest fapt a fost recunoscut şi de un autor care a studiat disciplinele politice din toate punctele de vedere, fără a le penetra în profunzime:

„*Însuşi conceptul societăţii, în sens social şi politic* (spune Bluntschli în *Staatswörterbuch*, IV)[1]*, îşi găseşte fundamentarea naturală în moravurile şi concepţiile terţiare. Nu este, de fapt, un concept care se referă la popor, ci doar un concept terţiar…societatea sa a devenit o sursă şi, totodată, o expresie a judecăţilor şi a tendinţelor generale…Peste tot acolo unde cultura urbană îşi produce florile şi fructele, societatea apare ca organ indispensabil. Mediul rural cunoaşte foarte puţin societatea".*[2]

---

[1] J.G. Bluntschli & R. Bradter, *Deutsches Staatswörterbuch*, vol. 12 (Stuttgart și Leipzig, 1859), vol. IV. (n. t.)
[2] T. n.

În revanşă, viaţa la ţară îşi demonstrează virtuţile prin aceea că aici comunitatea oamenilor este mai puternică, mai vie: comunitate înseamnă viaţa în comun durabilă şi autentică, în timp ce societatea este trecătoare şi superficială. În consecinţă, comunitatea trebuie înţeleasă ca un organism viu, iar societatea ca agregat mecanic şi artefact.

§ 2.

Tot ceea ce este real este organic în măsura în care poate fi gândit doar în raport cu întreaga realitate care îi guvernează structura şi mişcările. Astfel, atracţia în diversele sale manifestări contopeşte întreg universul accesibil cunoaşterii noastre într-un întreg, a cărui acţiune se exprimă prin mişcările prin care oricare două corpuri îşi schimbă poziţia relativă. Însă pentru percepţia şi cunoaşterea ştiinţifică, un întreg trebuie să fie limitat pentru a avea un efect şi fiecare din aceste *întreguri* se consideră ca fiind alcătuit din mai multe *întreguri* mai mici, care au o anumită direcţie şi viteză de mişcare unele faţă de celelalte; atracţia însăşi fie rămâne neexplicată (ca efect la distanţă), fie este gândită ca efect mecanic (determinată de un contact extern), chiar dacă nu cunoaştem modul în care se petrece.

Conform acestui raţionament, masele corpurilor se descompun, după cum se ştie, în molecule identice, care se atrag cu o energie mai mică sau mai mare şi a căror stare de agregare o reprezintă corpurile; moleculele sunt despărţite în atomi identici (chimici), a căror varietate se datorează dispunerilor diverse ale aceloraşi particule atomice, după cum vor arăta analize ulterioare. Mecanica teoretică pură statuează, însă, ca subiecte ale adevăratelor acţiuni şi reacţiuni, doar centre de forţă incomensurabile, al căror concept se întrepătrunde cu cel de *atomi metafizici*. Astfel este exclusă orice perturbare a calculelor prin mişcările sau tendinţele de mişcare ale particulelor. Pentru ceea ce ţine de aplicaţia practică, moleculele fizice care constituie corpul fac din acesta un sistem, întrucât sunt considerate, fiind de aceeaşi mărime şi fără a ţine cont de posibila lor delimitare, ca purtătoare de energie, ca materie; şi aceasta într-o manieră tot atât de legitimă. Toate masele reale sunt comparabile din punct de vedere al greutăţii lor şi se

exprimă ca şi cantităţi dintr-o anumită substanţă omogenă, în timp ce părţile sunt gândite ca fiind în starea lor de agregare definitivă.

În toate cazurile, unitatea, considerată subiect al unei mişcări sau parte integrantă a unui întreg (a unei unităţi superioare), este produsul unei ficţiuni ştiinţifice necesare. Într-un sens strict, doar cele mai mici unităţi, respectiv atomii metafizici, pot reprezenta unitatea în mod adecvat: ceva care este nimic sau un nimic care este ceva; aici trebuie să fim conştienţi, totuşi, de semnificaţia relativă a tuturor reprezentărilor de mărime. În realitate, deşi este o anomalie din punct de vedere mecanic, există, în afară de particulele asociabile şi asociate ale unei substanţe moarte, corpuri care prin întreaga lor natură trec drept *întreguri* naturale care au mişcări şi efecte în raport cu părţile lor: este vorba despre corpurile organice. Acestei categorii recunoaştem că îi aparţinem şi noi, fiinţele umane, fiecare dintre noi posedând, în afară de recunoaşterea indirectă a tuturor corpurilor posibile, şi o cunoaştere directă a propriului corp.

Ajungem la concluzia inevitabilă că oricărui corp viu îi este asociată o viaţă fizică prin intermediul căreia el există prin şi pentru sine, în acelaşi mod în care suntem conştienţi de propria noastră existenţă. Însă observaţia obiectivă ne învaţă foarte clar că există de fiecare dată un întreg, care nu este alcătuit din părţi, dar care le face pe acestea să depindă şi să fie condiţionate de el; şi că acest întreg este, prin forma sa, real şi substanţial. Puterea omenească poate produce doar lucruri anorganice din substanţe anorganice, descompunându-le şi unindu-le la loc. În acest fel, prin operaţii ştiinţifice, şi lucrurile sunt transferate în unităţi, care apoi sunt redate ca şi concepte. Anumite fenomene prind viaţă graţie percepţiei naive, imaginaţiei artistice, credinţei populare şi poeziei inspirate; acest artificiu al simulării îl stăpâneşte şi ştiinţa, însă ea omoară şi ceea ce este viu, pentru a-i analiza relaţiile şi structurile; ea transformă toate stările şi forţele în mişcări, reprezintă toate mişcările ca şi cantităţi din munca prestată, respectiv ca şi forţă de muncă sau energie consumată, pentru a le percepe ca fiind uniforme şi pentru a le măsura unele faţă de celelalte ca şi când ar fi interschimbabile. Acest lucru este valabil numai dacă unităţile menţionate sunt reale şi dacă, în realitate, câmpul posibilităţilor şi al concepţiilor este nelimitat; scopul înţelegerii este astfel îndeplinit, ca şi alte scopuri pe care le serveşte acesta. Însă tendinţele şi necesităţile compunerii şi descompunerii organice nu pot

fi înţelese prin mijloace mecanice. Aici conceptul însuşi este o realitate vie, care se modifică şi se dezvoltă ca idee a fiinţei individuale. Când intervine ştiinţa în acest domeniu, natura sa proprie se transformă, trecând de la un punct de vedere discursiv şi raţional la un punct de vedere intuitiv şi dialectic. Este vorba de actul de a filosofa.

Însă prezentul studiu nu se va referi la specii şi genuri, nu va lua în considerare oamenii din punctul de vedere al rasei, al poporului, al tribului ca unităţi biologice; ci va aborda perspectiva sociologică - conform căreia grupurile umane sunt gândite ca fiinţe vii sau, dimpotrivă, ca simple artefacte – ce îşi găseşte reflecţia şi analogia în teoria voinţei individuale; cartea a doua a acestui tratat îşi propune să prezinte, în acest sens, problema psihologică.

PARTEA I

TEORIA COMUNITĂŢII

§ 1.

Conform afirmaţiilor celor mai recente, teoria comunităţii este fondată pe ideea că în starea primitivă şi naturală se manifestă unitatea perfectă a voinţelor umane care, în ciuda şi prin intermediul separării empirice a indivizilor, persistă şi ia forme diverse, în funcţie de alcătuirea necesară şi existentă a relaţiilor dintre diverşi indivizi intercondiţionaţi. Rădăcina comună a acestor relaţii se află în viaţa vegetativă condiţionată prin naştere; faptul că voinţele umane, în măsura în care fiecare dintre acestea corespunde unei constituţii corporale, sunt şi rămân sau devin în mod necesar legate, în virtutea originii familiale sau a diferenţei dintre sexe; această legătură, care exprimă o afirmaţie reciprocă imediată, se reprezintă în maniera cea mai energică prin trei tipuri de relaţii: 1) relaţia dintre o mamă şi copilul ei; 2) relaţia dintre bărbat şi femeie ca soţi, acest termen înţelegându-se în sens natural sau în sens general – animalic; 3) relaţia dintre fraţi, adică dintre copii care se recunosc cel puţin ca descendenţi ai aceleiaşi mame. Dacă în orice relaţie pe care o întreţin între ei descendenţii de aceeaşi origine putem recunoaşte atât germenii, cât şi tendinţa bazată pe voinţe şi forţa care compun o comunitate, aceste trei relaţii sunt cele mai puternice şi cele mai apte să conducă la apariţia germenilor:

A) relaţia maternă este bazată cel mai mult pe instinct pur şi plăcere; şi aici este evidentă tranziţia de la o legătură deopotrivă corporală şi spirituală la una pur spirituală. Acest lucru trimite cu atât mai mult la legătura spirituală, cu cât este mai aproape de momentul apariţiei sale; relaţia necesită o lungă durată în care mama se ocupă de hrănirea, îngrijirea şi educarea nou-născutului, până când acesta este capabil să se hrănească, să se îngrijească şi să se educe singur; totuşi, pe durata acestor progrese, relaţia

îşi pierde din necesitate şi face mai probabilă separarea. Această tendinţă poate fi însă contracarată sau evitată prin intermediul altor factori precum obişnuinţa unuia cu celălalt şi amintirea bucuriilor pe care şi le-au oferit unul celuilalt sau, în cele din urmă, de recunoştinţa copilului faţă de grija şi strădania materne; la aceste raporturi reciproce directe se adaugă altele care îl leagă pe copil, indirect, de lumea exterioară: plăcere, obişnuinţă, amintirea lucrurilor din jur, care au fost de la bun început sau au devenit plăcute, amintirea oamenilor cunoscuţi, prietenoşi, iubitori; amintirea tatălui atunci când el trăieşte deja cu soţia sa, sau a fraţilor şi a surorilor, a mamei sau a copilului etc.;

B) Instinctul sexual nu necesită în niciun fel o convieţuire durabilă; de asemenea, acesta nu conduce atât de uşor către relaţii reciproce, cât către o aservire unilaterală a femeii care, prin natura ei mai slabă, poate fi constrânsă să devină obiectul purei posesiuni sau să-şi piardă libertatea. De aceea, relaţia dintre soţi, considerată ca fiind independentă de legăturile de rudenie şi de toate forţele sociale pe care le înglobează, poate fi sprijinită în principal prin obişnuinţa convieţuirii, pentru a se transforma într-un raport durabil de afirmare mutuală. La aceasta se adaugă, desigur, factorii deja citaţi ai consolidării; în special relaţia faţă de copiii crescuţi împreună, ca şi bun comun.

C) Între fraţi nu există o plăcere iniţială şi instinctivă atât de mare şi nici o recunoaştere naturală reciprocă, ca între mamă şi copilul ei sau ca între parteneri de sex diferit; mai mult, această ultimă relaţie poate coincide cu raportul frate-soră şi avem destule motive să credem că a şi fost cazul, la numeroase triburi dintr-o epocă primitivă a umanităţii; totuşi trebuie să amintim faptul că acolo şi atâta vreme cât descendenţa a avut loc pe linie maternă, numele şi percepţia relaţiei frate-soră se pot extinde la relaţiile dintre veri, într-un mod atât de general încât sensul strict se regăseşte, precum în multe alte cazuri, într-o concepţie tardivă. Totuşi, pornind de la o dezvoltare similară a celor mai importante grupe de popoare, nu doar că se exclud cu desăvârşire căsătoria şi relaţiile fraterne ci, în practica exogamă, se exclud reciproc căsătoria şi legătura de sânge şi căsătoria şi legătura de clan. Astfel, iubirea între soră şi frate, deşi se sprijină pe o legătură de sânge, poate fi considerată drept cea mai umană dintre relaţiile umane. Este evident că – în comparaţie cu celelalte două tipuri de relaţii – acolo unde

instinctul este mai slab, memoria pare să contribuie cel mai mult la apariţia, conservarea şi consolidarea legăturilor inimii. Căci dacă cel puţin copiii aceleiaşi mame care, crescând cu mama, rămân împreună şi asociază, în mod necesar, în amintirea lor, persoana şi comportamentul celorlalţi, cu toate impresiile şi experienţele plăcute (eliminând toate cauzele de duşmănie), grupul se constituie mai puternic şi mai strâns şi mai ameninţător pentru exterior, toate circumstanţele sprijină coeziunea şi lupta şi acţiunea comune. De aceea, obişnuinţa face ca această viaţă să fie din ce în ce mai uşoară şi mai plăcută. Totodată, între fraţi se poate aştepta, într-o măsură cât mai mare, o unitate de caractere şi de forţe, chiar dacă diferenţele de inteligenţă sau de experienţă, ca momente pur omeneşti sau mentale, se evidenţiază mai puternic.

§ 2.

Multe alte relaţii, mai îndepărtate, se leagă de aceste tipuri de relaţii, care sunt cele mai frecvente şi cele mai apropiate. Ele îşi găsesc unitatea şi împlinirea în relaţia dintre tată şi copii. În cea mai importantă privinţă, similară primului tip, respectiv prin constituirea bazei organice (care, aici, leagă fiinţa raţională de progeniturile propriului corp), relaţia tată-copil se deosebeşte de cea dintre mamă şi copil prin natura mult mai slabă a instinctului şi se apropie de cea a soţului faţă de soţie, de aceea este resimţită mai uşor ca simplă putere sau forţă exersată asupra unor fiinţe cu libertate limitată; pe când, dacă afecţiunea soţilor este mai slabă decât cea maternă, mai mult din punctul de vedere al duratei decât din cel al intensităţii, afecţiunea tatălui este mai slabă decât cea a mamei, mai mult din punctul de vedere al intensităţii decât din cel al duratei. Dacă ea există într-o oarecare măsură, această afecţiune este similară, prin natura sa mentală, iubirii fraterne; dar se distinge de aceasta în mod clar prin inegalitatea care există între fiinţele implicate, din punctul de vedere al vârstei şi al forţelor, inclusiv al forţei spirituale.

Astfel, paternitatea justifică în modul cel mai pur ideea autorităţii, reflectate în comunitate, acolo unde ea nu semnifică exploatarea şi punerea la dispoziţie în beneficiul unui stăpân, ci educaţia şi instruirea ca modalitate

de împlinire a procreării, comunicarea plenitudinii propriei vieţi, transformându-se gradual, odată cu creşterea copilului, într-o veritabilă relaţie de reciprocitate. Aici, primul fiu născut are un avantaj natural: este cel mai apropiat de tată şi ocupă locul pe care vârsta îl lasă gol; asupra lui începe să se transfere, încă de la naştere, forţa deplină a tatălui şi astfel se reprezintă, prin succesiunea neîntreruptă de taţi şi fii, ideea unei flăcări a vieţii, mereu reaprinsă. Noi ştim că această regulă a eredităţii nu a fost prima, întrucât patriarhatul a fost precedat de matriarhat şi de regula dominaţiei fratelui matern. Însă, deoarece dominaţia bărbatului în luptă şi la muncă s-a dovedit a fi cea mai eficace şi pentru că prin căsătorie paternitatea este certitudinea unui fapt natural, dominaţia paternă a devenit forma generalizată a oricărei stări culturale. Şi dacă succesiunea colaterală (sistemul aşa-numitei *Tanistry*[1]) este superioară ca vârstă şi ca rang primogeniturii, această succesiune colaterală nu desemnează decât acţiunea continuă a generaţiei anterioare: fratele succesor nu beneficiază de dreptul său în calitate de frate, ci prin intermediul tatălui comun.

§ 3.

În orice fel de convieţuire, în funcţie de condiţiile generale, există sau se dezvoltă un fel de separare între plăcere şi muncă şi, astfel, o relaţie de reciprocitate. Această separare este redată cel mai pregnant şi în mod direct în prima din cele trei relaţii originale; aici plăcerea întrece efortul depus, copilul se bucură de îngrijire, de hrană şi de educaţie; mama, de bucuria posesiunii, mai târziu de obedienţă şi, în cele din urmă, de un ajutor consimţit şi activ. Într-o anumită măsură există o interacţiune similară şi între bărbat şi partenera sa, dar care se bazează mai ales pe diferenţa dintre sexe şi abia în al doilea rând pe cea de vârstă.

Diferenţa între forţele naturale în cadrul diviziunii muncii se impune în special în raport cu diferenţa dintre sexe; în ceea ce priveşte obiectele comune, munca este astfel divizată încât, în scopul protecţiei, păstrarea bunurilor îi revine femeii iar apărarea contra duşmanului îi revine

[1] Sistem galezstrăvechi de transmitere a titlurilor și pământurilor (n. t.)

bărbatului; în ceea ce priveşte hrana, bărbatului îi revine sarcina vânătorii iar femeii cea a preparării şi a conservării; şi când este vorba de a duce la îndeplinire alte sarcini, de exemplu acelea care vizează educaţia celor mai tineri şi mai slabi, ne putem mereu aştepta şi chiar aşa se întâmplă în realitate ca forţa masculină să se dirijeze către exterior, către luptă şi către instruirea fiilor, în timp ce femeia rămâne legată de viaţa internă a familiei şi de fiice. Între fraţi – care mereu împărtăşesc o acţiune comună - se evidenţiază în modul cel mai pur veritabila întrajutorare, sprijinul şi susţinerea reciproce dar, dincolo de diferenţa între sexe, se evidenţiază diferenţele între aptitudinile intelectuale (cum am constatat deja) şi, în consecinţă, vom găsi, de o parte, mai multă imaginaţie sau activitate intelectuală, iar de cealaltă parte mai multă capacitate de execuţie şi activitate musculară. Prima aptitudine este destinată luării deciziilor şi conducerii, pe când a doua serveşte obedienţei şi îndeplinirii. Trebuie să remarcăm că toate aceste diferenţieri se realizează în sensul dictat de natură, chiar dacă aceste tendinţe regulate pot fi, ca oricare altele, întrerupte, suspendate sau contracarate.

§ 4.

Dacă aceste relaţii apar în ansamblul lor, ca determinare şi ca serviciu reciproc între voinţe, astfel încât fiecare relaţie este concepută ca un echilibru de forţe, tot ceea ce conferă superioritate uneia dintre voinţe trebuie să fie compensat printr-o acţiune mai puternică de cealaltă parte. Astfel, ne putem imagina că, în cazul ideal, cel care depune mai multă muncă în cadrul acestei relaţii, angrenând forţe superioare sau mai rare, are parte de mai multă plăcere; în consecinţă, cel care munceşte mai puţin resimte mai puţină plăcere. Căci dacă munca şi lupta în sine constituie sau pot deveni plăcere, orice tensionare a forţelor face necesară destinderea care urmează, aşa cum cheltuiala necesită compensare şi mişcarea necesită odihnă. Surplusul de plăcere pentru cei puternici este pe de o parte însuşi sentimentul superiorităţii, al puterii şi al poruncii, în timp ce, dimpotrivă, sentimentul de a fi protejat, condus, de a fi obligat să asculţi - adică sentimentul inferiorităţii - este întotdeauna resimţit cu o oarecare neplăcere,

ca o presiune şi o constrângere, chiar dacă este uşurat de iubire, obişnuinţă, recunoştinţă.

Raportul forţelor prin intermediul cărora voinţele exercită acţiuni reciproce devine si mai clar prin următoarea idee: oricărei superiorităţi i se asociază pericolul orgoliului şi al cruzimii, aşadar al unui tratament ostil şi constrângător, dacă superioritatea nu este însoţită de tendinţa şi de înclinaţia de a-i face bine fiinţei pe care o domini şi, în mod natural, se întâmplă astfel: o forţă general mai mare înseamnă şi o capacitate mai mare de a oferi ajutor; dacă există voinţa de a oferi ajutor, ea e cu atât mai eficientă cu cât este însoţită de putere (deoarece puterea însăşi înseamnă voinţă); există astfel, mai ales în cadrul acestor relaţii fizice şi organice, o afecţiune instinctivă şi naivă a celor puternici faţă de cei slabi, care în general, îşi are originea în delicateţei mamei al cărei model îl preia – căci aceste trăsături se transferă într-o oarecare măsură şi la fiinţele de sex masculin.

§ 5.

Numesc acea forţă superioară exercitată cu scopul de a face bine celui inferior sau de a-i respecta voinţa, cu acordul său, *demnitate* sau *autoritate*; putem distinge trei tipuri de demnitate: demnitatea vârstei, demnitatea forţei, demnitatea înţelepciunii sau a spiritului. Aceste forţe se regăsesc, unite, în demnitatea tatălui, în modul în care acesta îi protejează, sprijină şi îndrumă pe ai săi. Latura periculoasă a unei asemenea forţe produce, la cei slabi, teama iar aceasta, singură, ar însemna negare, respingere (în afara cazului când i se asociază admiraţia), însă latura binefăcătoare şi binevoitoare induce voinţa de a o onora; şi, în măsura în care aceasta prevalează, rezultă din asociere sentimentul pe care îl numim *venerare*. Astfel, afecţiunii îi corespunde venerarea sau (într-un grad mai slab): bunăvoinţei îi corespunde respectul, iar, atunci când există diferenţe decisive de putere, acestea sunt conceptele delimitative ale mentalităţii ce stă la baza comunităţii.

Aceste motive fac să devină posibilă şi probabilă un fel de relaţie de comunitate între stăpân şi servitor, mai ales atunci când aceasta este întreţinută şi sprijinită de o viaţă domestică apropiată, durabilă şi intimă, aşa

cum se întâmplă, în general şi, cu atât mai mult, în cadrul relaţiilor de strânsă rudenie.

§ 6.

Comunitatea sângelui, ca unitate a esenţei, se dezvoltă şi se evidenţiază într-o comunitate de loc, care îşi are expresia imediată în viaţa comună, iar comunitatea de loc se dezvoltă în comunitate de spirit, pur şi simplu ca acţiune comună şi orientare în aceeaşi direcţie, în acelaşi sens. Comunitatea de loc poate fi considerată ansamblul coerent al vieţii animale, aşa cum cea de spirit poate fi înţeleasă drept ansamblul coerent al vieţii mentale; aceasta din urmă fiind, aşadar, faţă de primele, comunitatea superioară şi specific umană. Aşa cum, în cazul primei comunităţi, avem o relaţie comună şi o proprietate comună asupra umanităţii, în cadrul celei de-a doua ne găsim în aceeaşi relaţie cu solul şi pământul, iar în cea de-a treia cu locurile sacre şi divinităţile venerate.

Cele trei tipuri de comunitate sunt strâns legate în spaţiu, ca şi în timp şi, în consecinţă, şi în ceea ce priveşte dezvoltarea şi fenomenele lor particulare, ca şi în cultura umană şi istoria sa, în general. Întotdeauna, acolo unde oamenii sunt legaţi, în mod organic, unii de ceilalţi sau se afirmă reciproc, este prezentă comunitatea, într-o manieră sau alta, primul tip de comunitate incluzându-l pe următorul, sau acesta formându-se independent de primul.

Astfel, putem să distingem cele trei tipuri de comunitate, sub aceste nume perfect inteligibile: 1) rudenia; 2) vecinătatea; 3) prietenia. Rudenia are drept loc şi, totodată, drept corp, casa; aici, este vorba de convieţuirea sub acelaşi acoperiş; posesiunea şi utilizarea comună a bunurilor, în special a alimentelor, în jurul aceleiaşi mese; aici, morţii sunt veneraţi ca spirite invizibile, ca şi cum ar fi încă puternici şi i-ar proteja pe cei dragi, astfel încât teama şi veneraţia comune întreţin, cu atât mai sigur, coabitarea şi cooperarea paşnice. Voinţa şi spiritul rudeniei nu se limitează la spaţiul casei şi la proximitate; dimpotrivă, acolo unde spiritul este puternic şi viu, adică în relaţiile cele mai strânse şi apropiate, acest spirit se poate autoîntreţine, numai din amintire, în ciuda îndepărtării, prin intermediul

sentimentelor şi al rememorării proximităţii şi a activităţii comunitare. Însă tocmai de aceea caută apropierea fizică şi se separă cu mai multă dificultate, căci numai astfel dorinţa iubirii îşi poate găsi alinarea şi echilibrul. De aceea omul obişnuit este – pe termen lung şi în majoritatea cazurilor mai fericit şi mai vesel atunci când este înconjurat de familie, de cei apropiaţi. Este la el acasă (*chez soi*). - Vecinătatea reprezintă caracterul general al vieţii comune la ţară, acolo unde proximitatea localităţilor, ogorul comun, ba chiar simpla delimitare a pământurilor determină contactele numeroase ale oamenilor, obişnuinţa şi cunoaşterea intimă reciproce, făcând necesare munca în comun, ordinea şi administrarea şi lăsând loc pentru implorarea favorurilor şi a clemenţei zeilor şi spiritelor tutelare ale pământului şi apei, care aduc binecuvântare sau ameninţă cu răul. Acest tip de comunitate, condiţionat, în mod esenţial, de viaţa comună, se poate menţine şi în absenţă, deşi mai greu decât primul tip, necesitând să se sprijine mai mult pe anumite obiceiuri de întâlnire sau cutume sacre. – Prietenia, independent de rudenie şi de vecinătate, se dezvoltă, mai ales, ca şi condiţie şi efect ale muncii şi ale mentalităţilor comune, aşadar prin identitatea sau similitudinea profesiilor sau a artei. Însă o astfel de legătură trebuie să fie sudată şi întreţinută prin întâlniri lejere şi frecvente, ceea ce se întâmplă, cel mai probabil, în sânul unui oraş; astfel, divinitatea celebrată în spirit comun are o importanţă imediată pentru întreţinerea legăturii, căci numai ea, sau, cel puţin, ea înainte de toate, îi conferă o formă vie şi durabilă. Acest spirit bun nu rămâne legat de un singur loc, ci trăieşte în conştiinţa celor ce îi sunt devotaţi şi îi însoţeşte în călătoriile lor, prin lumea largă.

Astfel, cei ce împărtăşesc o artă şi o stare, care se recunosc reciproc şi care au, cu adevărat, aceeaşi credinţă, au sentimentul de a fi conectaţi prin aceeaşi legătură spirituală şi de a contribui la realizarea aceleiaşi opere. De aceea, dacă coabitarea în sânul oraşului poate fi considerată vecinătate, ca, de altfel, şi viaţa domestică la care participă persoane neînrudite sau servitori, prietenia spirituală formează, dimpotrivă, un fel de loc invizibil, un oraş şi o adunare mistice, animate, cumva, de o intuiţie artistică, de o voinţă creatoare. Aici, relaţiile dintre oameni, ca prieteni şi tovarăşi, au cel puţin un caracter organic şi necesar: acestea sunt cel mai puţin instinctive şi, de asemenea, mai puţin condiţionate de obişnuinţă decât relaţiile de vecinătate; ele sunt de natură mentală şi de aceea, în comparaţie cu primele, par să se

bazeze pe hazard sau pe libera alegere. Însă o clasificare analogă a fost deja pusă în evidenţă în cadrul rudeniei pure, conducând la constatările surprinse de frazele următoare.

§ 7.

Vecinătatea se raportează la rudenie aşa cum relaţia dintre soţi – din care se naşte în principal afinitatea – se raportează la relaţia dintre mamă şi copii. Ceea ce plăcerea reciprocă creează pe de o parte trebuie să fie susţinut, de cealaltă parte, de obiceiuri reciproce. Şi aşa cum raporturile dintre fraţi, ca şi raporturile dintre prieteni şi faţă de rude de acelaşi grad se bazează pe legături organice suplimentare, tot în acelaşi mod prietenia întreţine legături cu vecinătatea şi rudenia. Memoria acţionează sub forma recunoştinţei şi a fidelităţii; iar veridicitatea particulară a unor asemenea relaţii trebuie să se afirme prin încredere şi credinţă reciproce. Însă pentru că baza acestor raporturi nu mai este atât de naturală şi de la sine înţeleasă şi pentru că indivizii îşi cunosc şi îşi afirmă, reciproc, într-un mod mai pregnant, voinţa şi puterea proprii, aceste raporturi sunt cele mai greu de întreţinut, dar şi cele mai puţin perturbate. Ele se produc, aproape în orice tip de convieţuire, sub forma disputelor şi a luptelor; căci proximitatea durabilă şi frecvenţa contactelor nu înseamnă doar susţinere şi afirmare reciprocă, ci şi refuz şi negare, ca posibilităţi reale sau, într-o anumită măsură, ca probabilităţi; iar un raport poate fi considerat realmente comunitar doar în măsura în care predomină primele fenomene menţionate.

Astfel se explică de ce anumite *confrăţii* pur spirituale pot suportaproximitatea fizică a vieţuirii reale doar până la o anumită limită a frecvenţei şi a apropierii. Acestea trebuie să fie compensate într-o mai mare măsură de libertate individuală . – Dar cum, în cadrul rudeniei, orice autoritate naturală se concentrează în autoritatea paternă, aceasta se continuă în autoritatea conducătorului chiar dacă principalul fundament al coeziunii este vecinătatea. Această ultimă autoritate este aici mai mult condiţionată prin putere şi forţă, decât prin vârstă şi procreare şi îşi găseşte o manifestare imediată în influenţa stăpânului asupra oamenilor săi, a proprietarului de pământuri asupra servitorilor săi, a patronului asupra subordonaţilor săi. În

cele din urmă: în cadrul prieteniei, în măsura în care aceasta apare sub forma devotamentului comun faţă de aceeaşi profesie sau aceeaşi artă, demnitatea vârstei se afirmă ca autoritate a maestrului asupra discipolului, a elevului sau a ucenicului. – Demnităţii vârstei îi corespund însă perfect activitatea judecătorului şi caracterul echităţii; căci violenţa, răzbunarea şi discordia se nasc din căldura tinereţii, din furie şi din pasiunile de orice fel. Bătrânul se află deasupra acestora, ca observator liniştit şi este cel mai puţin înclinat ca, în virtutea preferinţei sau a urii, să ajute pe cineva în detrimentul altcuiva, dar va încerca să recunoască ce anume a provocat răul şi dacă motivul a fost suficient de puternic pentru un om corect şi ponderat sau prin ce fel de acţiune sau suferinţă s-ar putea repara dezechilibrul. – Autoritatea puterii trebuie să se distingă în luptă şi se confirmă prin curaj şi bravură. De aceea îşi găseşte împlinirea în autoritatea *ducală*, care are menirea de a regrupa şi reorganiza forţele combative împotriva duşmanului şi care trebuie să ordone tot ceea ce este util ansamblului şi să evite tot ceea este nociv. – Însă, dacă în ceea ce priveşte majoritatea deciziilor şi a măsurilor pe care le ia, înţeleptul poate mai mult să intuiască şi să presupună decât să vadă cu certitudine ceea ce este just şi salutar; şi dacă viitorul stă în faţa noastră ascuns, adeseori ameninţător şi înspăimântător, pare că dintre toate artele are prioritate cea a recunoaşterii, interpretării sau manipulării voinţei entităţilor invizibile.

Şi astfel, autoritatea înţelepciunii se ridică deasupra tuturor celorlalte, ca autoritate sacerdotală, în care se crede că Dumnezeu însuşi este prezent printre cei vii, că eternul sau imortalul se revelează şi se comunică celor ameninţaţi de pericole şi de frica morţii. – Aceste direcţionări şi virtuţi diferite se cer şi se completează reciproc; se poate considera că, în funcţie de circumstanţe, tipurile de autoritate menţionate se suprapun, în măsura în care acest lucru rezultă din unitatea unei comunităţi, astfel încât autoritatea judiciară să îi revină, în mod natural şi original, tatălui de familie, autoritatea ducală să îi corespundă celei a patriarhului şi, în cele din urmă, autoritatea sacerdotală să semene cât mai mult cu cea a înţeleptului. Totuşi, autoritatea ducală poate reveni, în mod natural, tatălui de familie, mai ales atunci când unitatea contra duşmanului cere obedienţă faţă de şeful clanului (acesta fiind considerat cel mai în vârstă din familii înrudite) dar şi, în modul cel mai elementar, şefului unui trib încă unit (care reprezintă miticul

strămoş comun). Şi această autoritate se ridică astfel la nivelul demnităţii sacerdotale şi divine, căci strămoşii sunt sau devin zei; iar zeii sunt consideraţi strămoşi şi prieteni paterni; există astfel zei ai casei, ai familiei, ai tribului şi ai comunităţii. Forţa comunităţii rezidă, în mod eminent, în aceştia: ei sunt capabili să realizeze imposibilul; acţiunile lor sunt miracole. De aceea ei ajută atunci când sunt hrăniţi şi veneraţi pios şi pedepsesc sau distrug atunci când sunt uitaţi sau desconsideraţi. Ei înşişi sunt, în calitate de părinţi şi judecători, stăpâni şi conducători, educatori şi maeştri, purtătorii şi simbolurile tuturor formelor de autoritate umană. Aici autoritatea ducală presupune şi autoritatea judiciară, căci lupta comună face necesară anihilarea discordiei interioare printr-o decizie imperativă. Iar funcţia sacerdotală are tendinţa de a consacra o asemenea decizie ca inviolabilă şi sacră; înşişi zeii sunt onoraţi ca autori ai dreptului şi ai sentinţelor judiciare.

§ 8.

Orice autoritate, ca libertate şi onoare de rang superior şi astfel, ca sferă determinată a voinţei, trebuie să fie derivată din sfera generală şi identică a voinţei comunităţii; astfel, opusul ei este serviciul, ca formă particulară şi restrânsă a libertăţii şi a onoarei. Orice autoritate poate fi considerată serviciu şi orice serviciu poate fi considerat autoritate, în măsura în care se ţine seama de particularitate. Sfera voinţei şi, astfel, sfera voinţei comunitare, este o masa de forţă determinată, putere sau drept; acest lucru reprezintă o întrupare a voinţei ca putere sau capacitate de a face ceva şi a voinţei ca datorie, ca trebuinţă. Astfel, această datorie se prezintă ca esenţă şi conţinut al tuturor sferelor de voinţă derivate, în care dreptul şi obligaţia sunt cele două laturi corespondente ale aceluiaşi lucru şi nimic altceva decât modalităţile subiective ale aceleiaşi substanţe obiective de drept şi de forţă.

Aşadar, prin intermediul acestui cumul de drepturi şi obligaţii extinse sau restrânse, există şi rezultă inegalităţi reale în interiorul comunităţii şi prin voinţa acesteia. Totuşi, acestea se pot extinde doar până la o anumită limită deoarece, dincolo de ea, existenţa comună a comunităţii ca unitate de diferenţe este suspendată: pe de o parte (în sus) fiindcă forţa dreptului particular devine prea mare şi legătura sa cu forţa dreptului general devine

insignifiantă şi fără valoare; pe de altă parte (în jos), fiindcă forţa proprie devine prea mică, iar legătura devine ireală şi fără valoare. Însă, cu cât oamenii care se frecventează reciproc sunt mai legaţi în raport cu aceeaşi comunitate, cu atât se comportă, unii faţă de ceilalţi, ca subiecţi liberi ai propriei voinţe şi puteri. Iar această libertate va fi cu atât mai mare cu cât va fi mai puţin dependentă de propria voinţă predeterminată şi cu cât aceasta este mai puţin influenţată de o voinţă comunitară. Căci, dacă lăsăm deoparte forţele şi tendinţele moştenite, voinţa comunitară, prin caracterul său educativ şi director, este un factor deosebit de important pentru formarea şi dezvoltarea oricărui obicei şi temperament individual; în special ale spiritului de familie, dar şi ale oricărui alt spirit similar celui de familie sau care se comportă ca acesta.

§ 9.

Aici înţelegem sentimentul legăturii reciproce ca voinţă proprie a unei comunităţi, ca înţelegere (*consensus*). Aceasta reprezintă forţa şi instinctul social particulare, care unesc oamenii ca părţi ale unui tot. Şi pentru că orice instinct uman este legat de raţiune şi necesită abilitatea limbii, înţelegerea poate fi percepută şi ca sens *(Λογος)* şi raţiune ale unui asemenea raport. De aceea, ea nu există între creator şi copilul său decât în măsura în care copilul este considerat ca fiind dotat cu abilitatea limbajului şi cu o voinţă raţională. Dar putem, de asemenea, să afirmăm că tot ceea ce corespunde semnificaţiei unui raport comunitar, tot ceea ce are sens în interiorul acestui raport şi pentru acesta este dreptul său; adică va fi respectat ca voinţă unică şi autentică a mai multor indivizi asociaţi. Astfel: în măsura în care este adevărat că, prin natura şi forţa lor, plăcerea şi munca sunt diferite, iar porunca şi obedienţa sunt antagonice, acesta este un drept natural, o ordine a vieţii comune care îi atribuie fiecărei voinţe spectrul şi funcţia sa, un cumul de obligaţii şi de drepturi.

Aşadar, înţelegerea se bazează pe cunoaşterea intimă reciprocă în măsura în care aceasta este condiţionată şi presupune o participare directă a unei fiinţe la viaţa celorlalţi şi tendinţa de a le împărtăşi bucuria şi suferinţa. Cu cât este mai probabilă înţelegerea, cu atât mai mare va fi asemănarea

dintre constituţie şi experienţă şi cu atât mai mult naturalul, caracterul, modul de a gândi, vor fi de acelaşi fel.

Adevăratul organ al înţelegerii, prin care aceasta îşi formează existenţa, este limbajul, prin intermediul căruia comunicăm şi primim, cu ajutorul gesturilor şi al sunetelor, durere şi plăcere, teamă şi dorinţă şi toate celelalte sentimente şi emoţii. După cum cunoaştem cu toţii, limbajul nu a fost inventat şi aprobat ca mijloc şi ca instrument de a te face înţeles, ci reprezintă, el însuşi, o înţelegere vie, este deopotrivă conţinut şi formă. Expresia sa, precum toate celelalte forme de expresie conştientă, este consecinţa involuntară a sentimentelor profunde, a gândurilor predominante şi nu serveşte intenţiei de a te face înţeles, ca un mijloc artificial care s-ar baza pe o ne-înţelegere naturală; chiar dacă limbajul poate fi utilizat ca simplu sistem de semne între cei care îl înţeleg. În mod incontestabil, toate aceste expresii pot reprezenta atât manifestarea sentimentelor ostile, cât şi a celor pozitive. Această afirmaţie este atât de adevărată încât inspiră propoziţia cu caracter general: sentimentele şi pasiunile pozitive şi ostile sunt supuse unor condiţii identice sau foarte similare. Aici însă trebuie să distingem puternic ostilitatea care provine din ruptura sau slăbirea legăturilor existente şi naturale de ostilitatea bazată pe necunoaştere, neînţelegere şi neîncredere. Ambele sunt instinctive, însă una înseamnă în principal furie, ură, respingere, în timp ce cealaltă înseamnă mai mult teamă, aversiune, repulsie. Este adevărat că limbajul, ca şi celelalte mijlociri ale sufletului, nu se naşte din vreuna din acest forme de ostilitate, care nu sunt decât stări excepţionale şi patologice, ci din încredere, intimitate, iubire; limba maternă trebuie să se nască şi să crească cel mai simplu şi cel mai energic în primul rând din relaţia profundă dintre mamă şi copil. Dimpotrivă, la baza oricărei forme de ostilitate puternică şi profundă este posibil să identificăm o oarecare prietenie şi unitate.

Într-un vechi tratat de drept, Cicero admiră ingeniozitatea limbii (fragment din *De Republica* IV, ap. Non. p. 430 seq.) –" *Si iurgant, inquit".* „*Benevolorum concertatio, non lis inimicorum, iurgium dicitur. Jurgare igitur lex putat inter se vicinos, non litigare"* – Într-adevăr, doar în legătura şi amestecul de sânge se prezintă, în modul cel mai direct, unitatea şi deci posibilitatea unei comunităţi a corpurilor şi a voinţelor umane, ca de altfel şi animale; mai departe, ea se poate naşte în proximitatea spaţială şi, în cele

din urmă – pentru oameni –, în apropierea spirituală. În această clasificare trebuie să căutăm aşadar, rădăcinile tuturor înţelegerilor. Şi astfel construim legile principale ale comunităţii:

1. Rudele şi soţii se iubesc sau se obişnuiesc uşor unii cu ceilalţi; comunică şi se gândesc des şi cu plăcere cu şi, respectiv, la celălalt. În mod similar, acest lucru este valabil şi pentru vecini şi alţi prieteni.

2. Între cei care se iubesc, ş.a.m.d. există înţelegere.

3. Cei care se iubesc şi se înţeleg rămân şi trăiesc împreună şi îşi organizează viaţa comună. – Numesc o formă generală de voinţă determinată prin comunitate, care a devenit la fel de naturală ca limbajul însuşi şi care, în consecinţă, conţine o multitudine de înţelegeri şi care le evaluează conform normelor proprii, concordie sau spirit familial, (*concordia* însemnând uniune şi unitate sincere). Înţelegere şi concordie sunt aşadar unul şi acelaşi lucru: voinţa comună în formele sale elementare: percepută ca înţelegere în raporturile şi efectele sale particulare, respectiv ca şi concordie în sensul forţei şi al naturii sale comune.

§ 10.

Astfel, înţelegerea este expresia cea mai simplă a fiinţei interioare şi a adevărului, pentru orice mod de viaţă, coabitare şi acţiune comune. De aceea, are o importanţă primordială şi generală: cea a vieţii domestice; şi deoarece nucleul acesteia rezidă în legătura şi unitatea dintre bărbat şi femeie, pentru procrearea şi educarea descendenţilor lor, căsătoria capătă acest sens natural. Acordul tacit, cum putem, de altfel, să îl numim, în privinţa obligaţiilor şi drepturilor, a binelui şi a răului, poate fi comparat cu o convenţie, cu un contract, însă numai pentru a reliefa şi mai energic contrastul. Căci putem să afirmăm, de asemenea, că sensul cuvintelor este acelaşi cu cel al semnelor convenţionale şi reflectate; de fapt, este tocmai opusul.

Convenţia şi contractul constituie un acord construit, hotărât; o promisiune reciprocă, deci care implică atât limbajul, cât şi o interpretare şi o acceptare reciproce a acţiunilor viitoare, care trebuie să fie proiectate şi exprimate în termeni clari. Acest acord poate să fie considerat şi ca deja

realizat, atunci când există efectul său; aşadar poate fi tacit în mod accidental *(per accidens)*. Însă înţelegerea este, prin natura sa, mută, deoarece conţinutul său este inexprimabil, infinit, incomprehensibil. Aşa cum limbajul nu poate fi de natură convenţională, deşi numeroase sisteme de semne pot fi adoptate ca şi concepte, concordia nu se poate realiza, deşi se încheie nenumărate tipuri de acorduri. Atunci când condiţiile le sunt favorabile, înţelegerea şi concordia cresc şi înfloresc din germeni deja existenţi. Cum din plantă răsare plantă, tot astfel şi o casă (ca familie) descinde din alta iar căsătoria apare din ideea sa reală. Ele sunt întotdeauna precedate nu doar de fapte similare, care le condiţionează şi le creează, ci şi dintr-o generalitate intrinsecă, din forma apariţiei lor. Această unitate de voinţă există şi în grupuri mai mari, ca expresie psihologică a legăturii de sânge, cu toate că este mai disimulată şi li se comunică indivizilor doar în ordine organică.

Aşa cum caracterul general al limbajului comun, ca şi posibilitate reală de înţelegere a ceea ce se vorbeşte, apropie şi uneşte fiinţele umane, există şi un spirit comun, sub forma evoluţiilor sale superioare: moravuri şi credinţă comune asimilate de membrii unui popor, semnificând unitatea şi pacea vieţii, însă fără a le garanta; un asemenea spirit creşte în intensitate atunci când pătrunde în toate crengile şi ramurile unui trunchi; exemplul cel mai edificator este cel al familiilor în care rudenia trimite la structura importantă a vieţii organice primitive – clanul sau dinastia – care, acolo unde corespunde aceleiaşi realităţi, este familia de dinaintea familiei. Dar, pornind de la aceste grupuri şi deasupra lor, se reliefează, ca şi modificări ale acestora, complexurile determinate de sol şi pământ pe care le clasificăm în mod general ca: a) ţara, b) regiunea sau provincia şi – cea mai familiară reprezentare – c) satul. Parţial în afara, parţial lângă sat se dezvoltă însă oraşul, împlinit nu atât prin obiectele naturale comune, cât prin spiritul comun care menţine coeziunea; dintr-un punct de vedere exterior, oraşul nu este altceva decât un sat mare, o multitudine de sate învecinate; dar care domneşte precum un tot asupra ariei înconjurătoare şi care formează, prin asociere cu aceasta, o nouă organizare a regiunii şi, într-un context mai larg, a ţării: reorganizarea sau formarea iniţială a unui trib, a unui popor. Însă în interiorul oraşului apar, din nou, ca produse şi roade ale sale: asociaţia de lucru, branşa sau breasla; şi asociaţia de cult, confrăţia, comunitatea

religioasă, care este în acelaşi timp ultima şi cea mai înaltă expresie de care ideea de comunitate este capabilă. Totuşi, în acelaşi mod, întregul oraş, satul, poporul, tribul, dinastia şi în cele din urmă familia, pot fi reprezentate sau înţelese ca specie particulară de breaslă sau de comunitate religioasă. Şi viceversa: toate aceste reprezentări variate sunt incluse şi decurg din ideea de familie, ca reprezentare universală a realităţii comunitare.

§ 11.

Viaţa comunitară înseamnă posesie şi consum reciproce, concomitent cu posesia şi consumul bunurilor comune. Voinţa posesiei şi a consumului este totodată voinţă de protecţie şi apărare. Bunuri comune – suferinţe comune; prieteni comuni – inamici comuni. Suferinţele şi inamicii nu sunt obiecte ale posesiunii şi ale consumului; sunt obiectele voinţei ne-pozitive, adică negative, ale refuzului şi ale urii, aşadar ale unei voinţe comune distrugătoare. Obiectele voliţiei, ale dorinţei, nu presupun ostilitate, ci aparţin unei realităţi imaginare a posesiei şi a consumului, chiar dacă aceasta poate fi atinsă doar printr-un act ostil.

Posesia este, în sine, voinţa de a conserva, de a menţine; posesia este ea însăşi consum, respectiv temperarea şi îndeplinirea voinţei, precum inspirarea aerului atmosferic. Tot aşa sunt şi posesia şi drepturile pe care oamenii le au unii asupra celorlalţi. În măsura în care consumul se distinge de posesie prin actul particular al utilizării, acesta poate fi condiţionat totuşi prin distrugere, aşa cum un animal este ucis pentru a fi mâncat. Vânătorul şi pescarul nu doresc atât să posede prada, cât numai să o consume, deşi parte a consumului lor poate fi considerat de durată şi, drept urmare, ia din nou aspectul posesiei, ca de exemplu prin utilizarea pieilor sau stocarea proviziilor. Dar vânătoarea însăşi, ca şi activitate repetitivă, este condiţionată de posesia, fie şi numai temporară, a unui fond de vânătoare şi poate fi înţeleasă drept consumul acestuia. Individul raţional trebuie să vrea să conserve şi chiar să multiplice alcătuirea generală şi conţinutul acestui fond, ca şi investiţie ale cărei produse reprezintă captura fiecărei partide de vânătoare. Este şi cazul pomului ale cărui fructe le culegem sau al solului care produce grânele.

Acelaşi caracter esenţial îl regăsim la animalul domestic, hrănit şi îngrijit, fie că acesta este folosit ca mijloc de sprijin, fie că permite consumul părţilor sale vii sau regenerabile. Animalele sunt crescute în acest scop şi, prin urmare, specia sau turma se comportă ca o unitate durabilă şi conservată şi, deci, ca posesie reală, chiar şi prin distrugerea exemplarelor crescute. Creşterea turmelor semnifică, din nou, o relaţie specială cu solul, cu păşunea care hrăneşte animalele. Însă fondul de vânătoare şi păşunea se transformă în terenuri libere atunci când se epuizează, oamenii părăsindu-le, împreună cu bunurile şi animalele lor, pentru a obţine altele mai bune. Este vorba, în primul rând, de ogorul lucrat, în care omul asociază sămânţa plantelor viitoare şi a fructelor culese cu propria muncă, un ogor care îl înrădăcinează, devine posesia generaţiilor succesive şi se prezintă, în relaţie cu forţele umane mereu regenerabile, ca o comoară inepuizabilă, chiar dacă valoarea sa deplină nu poate fi obţinută decât progresiv, prin intermediul unei acumulări de experienţe şi a tratamentului, conservării şi îngrijirii raţionale, care decurg din aceasta. Odată cu ogorul, se consolidează şi casa: dintr-o casă mobilă, precum oamenii, animalele, lucrurile, ea se transformă într-o casă imobilă, precum pământul şi solul. Iar omul devine dublu ataşat: prin ogor şi prin casă, adică prin roadele propriei munci.

§ 12.

Viaţa comunitară se dezvoltă într-o relaţie de durată cu ogorul şi cu casa. Aceasta se explică doar prin ea însăşi, întrucât nucleul său şi deci realitatea sa, indiferent de forţa acesteia, este însăşi natura lucrurilor. Comunitatea există în general între toate fiinţele organice, iar comunitatea umană raţională există între oameni. Distingem animale care trăiesc în grupuri şi animale care trăiesc izolat – sociale şi asociale. Şi asta e bine. Însă neglijăm faptul că acolo nu este vorba decât de grade şi de moduri de convieţuire diferite, ca atunci când spunem că viaţa păsărilor migratoare este diferită de cea a animalelor de pradă. Şi uităm că viaţa colectivă este un dar al naturii; despărţirea presupune şi povara justificării, adică să arătăm că există cauze particulare care, mai devreme sau mai târziu, produc separarea, divizarea grupurilor mari în grupuri mai mici; grupul cel mare îl precedă pe

cel mic, tot aşa cum creşterea precedă reproducerea (care poate fi înţeleasă ca o creştere hiper-individuală). Fiecare grup are o tendinţă şi o posibilitate de a rămâne în grupări separate constituite din membrii săi, în ciuda diviziunii sale; de a produce încă efecte şi de a se manifesta ca membri reprezentativi.

Dacă trebuie să concepem o schemă a dezvoltării sub forma unor linii care pornesc de la centru şi se proiectează în direcţii diferite, centrul însuşi simbolizează unitatea întregului şi, în măsura în care întregul se raportează la sine ca şi voinţă, în orice centru trebuie să fie mai pregnantă o asemenea voinţă. Însă în raze punctele se dezvoltă în noi centre şi cu cât acestea necesită mai multă energie, pentru a se extinde către periferie şi pentru a se conserva, cu atât se îndepărtează de centru iniţial care, dacă nu se poate raporta în acelaşi mod la un centru primitiv, va deveni în mod obligatoriu mai slab şi mai incapabil de a produce efecte în altă parte. Cu toate acestea, susţinem că unitatea şi legătura se menţin şi conservă forţa şi tendinţa, ca o fiinţă şi un întreg în relaţiile centrului principal faţă de centrele conexe care pornesc direct din acestea. Fiecare centru este reprezentat printr-un centru similar, care poate fi numit principal în raport cu membrii săi. Însă, în calitate de centru principal, el nu reprezintă întregul; devine similar cu acesta atunci când le grupează în jurul său, sub forma altor centre principale, pe cele care îi sunt subordonate. Acestea din urmă se află întotdeauna, în mod ideal, în centrul din care derivă. De aceea îşi îndeplinesc funcţia lor naturală atunci când se apropie fizic de centru, când se reunesc în acelaşi punct. Este un fapt necesar, atunci când circumstanţele necesită sprijin reciproc şi acţiune comună, fie către interior, fie către exterior. Astfel, există aici o forţă şi o autoritate care se extind, indiferent de mijloace, asupra corpului şi vieţii tuturor. În acelaşi mod, posesia tuturor bunurilor rezidă mai întâi înîntregsau în centrul său, în măsura în care acesta se consideră a fi întregul. Centrele secundare îşi derivă posesia din acesta şi o afirmă în mod pozitiv, prin utilizarea şi consumul a ceea ce el posedă; la fel se întâmplă şi în cazul celorlalte centre subordonate.

Această observaţie trimite la ultima unitate, cea a familiei şi a casei şi la posesia, utilizarea şi consumul comune. Aici, în cele din urmă, autoritatea exercitată îi vizează în mod direct pe indivizii singulari şi doar aceştia, ca unităţi finale, pot obţine pentru ei înşişi libertate şi proprietate. Orice întreg

mai mare este similar unei gospodării extinse; şi chiar dacă această gospodărie nu este perfectă, trebuie să înţelegem că ea adăposteşte dispoziţiile tuturor organelor şi funcţiilor care conţin perfecţiunea. Studiul gospodăriei este studiul comunităţii, aşa cum studiul celulei organice reprezintă studiul vieţii.

§ 13.

Trăsăturile esenţiale ale vieţii domestice au fost deja reliefate şi vor fi prezentate din nou aici, adăugând noi aspecte: casa constă din trei straturi sau sfere care se mişcă în jurul aceluiaşi centru. Sfera interioară este totodată cea mai veche: bărbatul şi femeia; sau femeile, dacă acestea au în comun acelaşi rang. Urmează descendenţii care, chiar dacă sunt căsătoriţi, subzistă în aceeaşi sferă. Cercul exterior este alcătuit din persoanele de serviciu: servitori şi menajere; aceştia se comportă ca o pătură mai tânără, sunt persoane conexe, mai mult sau mai puţin înrudite, care, altfel decât sub constrângere şi ca obiecte, nu aparţin comunităţii decât în măsura în care sunt asimilate prin spiritul şi voinţa comune, se integrează de bună voie şi resimt satisfacţie. Este şi cazul relaţiei femeilor care provin din exteriorul casei, cu soţii lor. Atunci când, în cadrul acestei uniuni, se nasc copiii, aceştia, în calitate de descendenţi şi dependenţi, capătă o condiţie intermediară, între autoritate şi servitute. Dintre aceste elemente constitutive, ultimul este cel mai dispensabil; dar el reprezintă totodată forma necesară în care trebuie să se transpună inamicii sau străinii, pentru a putea participa la viaţa unei familii. Dacă un prieten este onorat ca oaspete al unui consum comun care, prin natura sa, este efemer însă, pe durata participării, se apropie mai mult de autoritate, acesta va fi primit cu respect şi cu dragoste; cu cât acesta va fi mai desconsiderat, cu atât statutul său se va apropia mai mult de servitute. Servitutea poate fi asimilată copilăriei însă, pe de altă parte, poate căpăta accepţiunea sclaviei atunci când demnitatea umană este lezată prin tratamente necorespunzătoare.

O prejudecată pe cât de profundă, pe atât de superficială, spune că servitutea în sine şi pentru sine este nedemnă deoarece contrazice egalitatea oamenilor. Or, în fapt, un om se poate supune altuia în circumstanţe diverse,

prin instinctul de sclav sau din cauza fricii, a obişnuinţei, a superstiţiei, din simpla cunoaştere a interesului său şi în mod calculat, la fel de profund cum aroganţa şi ferocitatea unui stăpân tiranic pot provoca oprimarea şi suferinţa supuşilor săi. Aceste două fapte nu au o relaţie necesară cu statutul de servitor, deşi legătura este probabilă. Dacă omul maltratat în mod constant, ca şi cel linguşitor, sunt sclavi prin natura lor morală, servitorul care împărtăşeşte bucuria şi suferinţa familiei, care poartă faţă de stăpânul său respectul unui fiu matur, care se bucură de încredere în calitate de companion sau chiar de sfătuitor, este, dimpotrivă, un om pe deplin liber.

§ 14.

Constituţia casei este importantă, mai întâi de toate, ca gospodărire domestică, adică sub aspectul său economic, ca şi comunitate care împărtăşeşte munca şi consumul. Plăcerea omenească ce se repetă mereu, precum respiraţia, este hrana, de aceea procurarea şi pregătirea mâncării şi băuturii reprezintă o muncă necesară şi regulată. A fost deja menţionat cum se repartizează acestea între sexe. Şi, aşa cum pădurea, câmpul şi ogorul reprezintă sfera exterioară naturală, vatra şi flacăra sa vie constituie, deopotrivă, nucleul şi însăşi esenţa casei, locul unde bărbaţi şi femei, tineri şi bătrâni, stăpâni şi servitori se adună pentru a lua masa. Astfel, focul din vatră şi masa capătă o valoare simbolică: focul încarnând forţa vitală durabilă a casei, în succesiunea generaţiilor, iar masa – uniunea membrilor actuali în conservarea şi regenerarea corpului şi a sufletului. Masa este însăşi casa, fiecare având locul său şi primind partea care i se cuvine. Dacă, mai devreme, membrii aceleiaşi familii se divizau şi se separau, pentru a participa, fiecare de partea sa, la munca în comun, aici ei se reunesc pentru a împărtăşi o masă necesară. Situaţia este analogă în ceea ce priveşte utilizarea comună şi particulară a tuturor bunurilor produse prin munca individuală sau comună.

Dimpotrivă, schimbul propriu-zis contrazice esenţa casei; cu excepţia cazului în care se produce în cadrul diviziunii şi atunci când indivizii au o proprietate independentă de ceea ce li se atribuie, sau în cazul în care obiectele sunt create pentru sine, în afara activităţii comune. Casa însăşi, ca

întreg, şi prin mâna stăpânului sau administratorului său, poate transforma surplusul produselor sale, prin intermediul schimbului, în bunuri aparent mai utile. Totuşi, nu putem percepe acest schimb ca expresie a unei distribuţii regulate, similar celui ce are loc în jurul unei mese încărcate, decât în măsura în care se efectuează în linişte şi pace, în interiorul unei comunităţi de case care se prezintă ca o casă globală (ca într-un sat, un oraş sau într-o zonă rurală situată între oraş şi ţară, sau chiar într-o zonă urbană), şi după norme definite ca fiind corecte cu ajutorul înţelegerii.

Trebuie să remarcăm că aceasta rămâne mereu ideea intrinsecă a schimbului, a simplei circulaţii a mărfurilor. Însă formele pe care le poate îmbrăca această idee se pot îndepărta mult de aceasta, scoţând la iveală, în cele din urmă, o caricatură a stilului ei. Astfel încât, pentru a fi bine înţelese, acestea din urmă trebuie să fie considerate doar prin ele însele şi explicate prin voinţele şi necesităţile indivizilor.

§ 15.

Între formele concrete ale veritabilei case, disting: 1) casa izolată, adică cea care nu aparţine unui sistem de case. Astfel este, îndeosebi, cortul mobil şi purtat dintr-un loc în altul al nomadului. El supravieţuieşte si în epoca extinderii agriculturii, a înfiinţării fermelor, care sunt naturale şi specifice zonelor de munte şi de mlaştină joasă. În aceeaşi măsură continuă să existe, pe teritoriul provinciei, ferma, ca şi casă a stăpânului sau casă de familie, situată în afara şi deasupra satului, care este obligat, prin convenţie, să presteze servicii faţă de entitatea care, cândva, a stat la originea existenţei sale şi astăzi îi oferă protecţie. Însă 2) gospodăria ţărănească de la sat reprezintă sediul bine fondat, corespunzător culturii normale a solului, al unei economii domestice autosuficiente pentru orice necesitate importantă, sau care se completează prin ajutorul oferit de către vecini şi de către cei care muncesc pentru ajutorarea comunităţii (de exemplu, cel al fierarului satului sau al altor artizani). Însă aceasta, ca unitate indisolubilă, poate, de asemenea, să includă toate atelierele, dacă nu sub acelaşi acoperiş, măcar în

aceeaşi direcţie. Un autor renumit pentru aceste chestiuni (Rodbertus[1]) a definit tipul casei clasice (eleno-romane), după principiul: *Nihil hic emitur,omnia domi gignuntur*[2]. Dimpotrivă, 3) casa urbană, percepută, cu predilecţie, drept casa maestrului artizan, este, de asemenea, tributară schimbului, pentru necesităţile sale stringente. Cea mai mare parte din ceea ce produce (de exemplu, pantofi), nu este destinat consumului propriu, iar dacă oraşul este înţeles ca întreg, ca o comunitate de bresle care, prin intermediul cooperării mutuale, aprovizionează casele cetăţenilor săi, aprovizionându-se, aşadar, şi pe sine cu lucruri utile şi bune, el trebuie să producă, în mod constant, excedent, pentru a se aproviziona cu alimente din gospodăriile învecinate, în măsura în care nici el, nici locuitorii săi nu posedă şi nu cultivă teren.

Astfel ia naştere schimbul între ţară şi oraş (cel mai important pentru analiza generală a fenomenelor culturale), în care ţara se bucură de avantajul evident de a schimba marfa indispensabilă cu cea de care se poate lipsi, în măsura în care nu este vorba de utilaje şi alte mijloace necesare economiei; oraşul se bucură de raritatea şi frumuseţea produselor sale; dacă se presupune că o provincie vastă adună, la oraş, doar o parte a populaţiei sale, cantitatea de forţe de muncă ce produc excedentul de cereale şi carne, în raport cu cele care produc unelte şi obiecte de artă disponibile sunt, prin urmare, în proporţie de 10 la 1. Mai mult, apreciem că aici nu putem vedea un comerciant profesionist intrând în concurenţă cu ceilalţi pentru a-şi vinde marfa; nici în situaţie de monopol, pândind nevoile urgente ale clienţilor săi, pentru a-i presa să accepte preţul cel mai ridicat; acestea sunt posibilităţi, însă devin probabile atunci când intermediarii nelucrativi pun stăpânire pe produse.

Putem presupune, aşadar, că, într-o asociere ţară-oraş, în care ambele consideră acelaşi lucru ca fiind bun şi corect, care conservă relaţii numeroase, bazate pe rudenie şi prietenie *în afara* acestor acte de schimb şi se reunesc în centre şi locuri sacre comune, un spirit frăţesc şi spontan de împărtăşire şi de dăruire rămâne extraordinar de viu, contrar dorinţei fireşti de a păstra ceea ce îţi aparţine, sau de a dobândi cantităţi cât mai mari din

[1]Johann Karl Rodbertus, *Untersuchung auf dem Gebiete der National-okonomie des klassischenAltertums,Jahrbuchfür National-okonomie und Statistik*, vol. II (1864)

[2] *Aicinimic nu se cumpără, totul se produceîncasă* (t. n.)

bunurile străine. – Un raport similar se menţine şi în schimbul mai intens care se efectuează între un oraş şi altul, totuşi în sens mai puţin comunitar, în măsura în care rudenia şi proximitatea, ca şi caracterul necomercial al locuitorilor din mediul rural, contribuie la aceasta.

De altfel, funcţiile superioare ale unui asemenea corp social, cele ale controlului fizic şi intelectual, nu pot fi nicicând înţelese ca ofertă şi vânzare de marfă, atunci când sunt reunite. Totuşi, ele sunt întreţinute, hrănite, îngrijite în mod organic de voinţa comună şi deci prin forţele de care dispune, sub forma cadourilor onorifice, a taxelor, a obligaţiunilor. Schimbul acestora cu servicii, atunci când aceste funcţii se prezintă ca servicii, nu este altceva decât o formă care permite exprimarea clară a reciprocităţii raportului. Din contră, este posibil ca acest raport să evolueze astfel încât această exprimare să fie adecvată doar în limitele în care există posibilitatea şi o anumită dorinţă de a considera ca fiind echivalente anumite prestaţii şi o marfă introdusă pe piaţă.

§ 16.

Prin analogie cu casa, satul şi oraşul sunt considerate aici formele cele mai delimitate ale posesiei şi consumului comun. Înaintea dihotomiei casei şi satului există clanul, care a fost deja calificat drept familia dinaintea familiei şi care poate fi, de asemenea, considerat, deşi într-o manieră mai puţin clară, ca fiind satul dinaintea satului. În orice caz, acesta înglobează posibilitatea ambelor forme principale. De aceea regăsim în el deopotrivă caracterul patriarhal (pentru a reuni aici toate demnităţile bazate pe procreare) şi caracterul fratern (asimilabil celui dintre frate şi soră). Şi cum în comunitatea familială se evidenţiază, cu precădere, primul caracter, ultimul se impune îndeosebi în comunitatea sătească. Totuşi, spiritul fratern lipseşte din familie tot atât de puţin cât lipseşte controlul patern din cadrul satului. Însă doar cea din urmă, puternică într-un sistem de organizare sătesc, este importantă pentru abordarea conceptuală a istoriei: şi anume, ca bază a feudalismului.

Credinţa în demnitatea naturală unei case eminente prin nobleţea sa se menţine, chiar dacă rădăcinile unei asemenea credinţe se pierd ; respectul

profund faţă de vârstă şi de descendenţa ilustră care leagă, în mod real sau imaginar, şeful de clan de strămoşul comun al întregului clan, în mod direct (în linie dreaptă şi neîntreruptă) pare să îi confere o origine divină şi, prin urmare, şi o demnitate divină. Însă, şi sub aspectul exercitării funcţiei de şef, onoarea şi recunoştinţa îi revin nobilului. Este, aşadar, natural să i se ofere roadele primei recolte a câmpului şi primii pui ai animalelor domestice şi chiar şi atunci când, la ocuparea şi împărţirea provinciei pe care o conduce, îi revin, în mod egal, câmpurile cele mai apropiate şi mai bune ale domeniului agricol, prin consens general, mai întâi ca posesie temporară, apoi mai durabil şi înainte de alocarea generală. Este posibil să obţină o porţie mai mare din aceste terenuri; sau, în schimb, dacă clanul s-a separat în mai multe sate, o porţie egală din fiecare dintre acestea (uzanţa cea mai frecventă în sistemul agrar german).

Casa, ferma şi bunurile sale se situează în mijlocul satului (al sătenilor) sau (la munte) deasupra satului, evidenţiat ca cetate. Totuşi, adevărata putere a seniorului feudal creşte doar atunci când îndeplineşte funcţii în numele comunei, funcţii ale căror rezultate îi aduc în primul rând lui beneficii; în consecinţă, funcţiile însele par, mai degrabă, că se exercită în nume propriu. Acest lucru se resimte, în mod particular, în administrarea pământului neîmpărţit care, cu cât este mai puţin productiv şi exploatabil, cu atât îi va fi atribuit mai repede; pădurea mai mult decât păşunea, deşertul mai mult decât pădurea. Desigur că solul deşertificat nu mai este considerat ca aparţinând domeniului agricol, ci apare, mai degrabă, ca proprietate a unor colectivităţi superioare (provincia sau ţara), deci este administrat de stăpânii acestora care, din nou, îl dau ca feudă baronilor mai mici. Un baron, la rândul său, ocupă partea pe care o poate cultiva, împreună cu oamenii săi; căci, în condiţiile unei populaţii în creştere, a putut strânge în jurul său, ca şi cavaleri de vânătoare şi de război, o suită din ce în ce mai mare de servitori în şi în jurul curţii sale, care, până la urmă, mai mult cheltuiesc decât acumulează, în ceea ce priveşte prada de vânătoare şi de război şi redevenţele şi taxele agricole proprii ale seniorului; aşadar, devin, ei înşişi, cultivatori şi crescători de animale, fiind dotaţi cu un fond de vite (de unde şi numele *fe-od*), cu utilaje agricole şi seminţe. Din acest motiv, rămân foarte strâns legaţi senior şi obligaţi în serviciul curţii şi al armatei. Au proprietatea lor. Însă aceasta nu rezultă, în mod direct, precum cea a cetăţenilor liberi, din propria lor asociere-comună, ci din asocierea cu

seniorii lor şi rămâne în mâna acestora – de unde unitatea ideilor ce se vor separa ulterior, de seniorie funciară şi proprietate funciară.

Totuşi, dacă, de drept – adică în virtutea concepţiei fondate pe natura şi originea lucrurilor, pe concordie şi cutume - această proprietate superioară aparţine comunităţii şi unităţii dintre comună şi senior, acesta din urmă poate avea oportunitatea şi tentaţia, mai ales în ceea ce priveşte părţile de o valoare mai mică, să exercite exclusiv acest drept de proprietate ca fiind dreptul său particular şi, în fine, de a coborî, astfel, şi indivizii liberi la nivelul unui statut similar celui al vecinilor lor dependenţi, de a le reduce acestora proprietatea la un simplu drept de utilizare acordat prin graţia sa (*dominum utile*); şi chiar aceştia (indivizii liberi) îl încurajează, deoarece au nevoie de protecţia sa şi de ajutorul său în a obţine obligaţii mai uşoare faţă de autorităţile superioare. Astfel încât situaţia cea mai extremă nu mai este o proprietate relativă, comunitară şi împărţită, ci o proprietate absolută, individuală şi unică, a seniorului asupra provinciei (din care sunt excluse toate caracteristicile suveranităţii teritoriale); şi, după ce se vor fi dizolvat toate legăturile comunităţii cu cei dependenţi de el, rezultă fie aservirea deplină a acestora, fie o relaţie contractuală, liberă, de închiriere, care, în realitate, poate eventual să se dezvolte, graţie capitalului şi educaţiei proprietarului, într-o situaţie total opusă sclaviei. Totuşi, pe de altă parte, este posibil, de asemenea, ca orice dependenţă de proprietatea rurală subordonată, fie prin voinţa proprie a seniorului, fie prin efectul superior al unei legislaţii constrângătoare să fie abolită şi ca această proprietate să fie declarată individuală şi absolută, în acelaşi sens în care a devenit proprietatea senorială.

În toate aceste cazuri se utilizează o constituţie simplă şi raţională, chiar abstractă pentru relaţiile de viaţă complicate şi concrete; sau, mai mult, viaţa reală este croită după modele teoretice logice, lucru pe care stările reale, într-o mai mică sau mare măsură, îl facilitează, sau chiar îl uşurează.

§ 17.

Însă marea diversitate a acestor relaţii, care se modifică în mod semnificativ atunci când locul seniorului este luat de un colegiu (spiritual), mânăstire sau altă corporaţie, nu poate fi redată aici. Important este doar să

remarcăm peste cât de mult, în orice cultură a satului şi în sistemul feudal care se sprijină pe aceasta, ideea unei distribuţii naturale şi cea a unei origini sacre, determinată şi inerentă pentru această distribuţie, domină toate realităţile vieţii şi toate ideile ce corespund unei ordini juste şi necesare; şi, din contră, cât de puţin efect şi succes au conceptul schimbului şi cel al cumpărării, al contractului şi al reglementării.

Relaţia dintre comună şi seniori, şi, mai mult, dintre comună şi locuitorii săi nu se bazează pe contracte ci, ca şi în familie, pe înţelegeri. Comunitatea satului, chiar şi atunci când îl include pe senior, se aseamănă, în raportul ei necesar, pământului pe care se află o gospodărie unică, nedivizată. Terenul este obiectul activităţii şi grijii sale, destinat parţial obiectivelor comunitare ale unităţii, parţial obiectivelor identice şi legate ale membrilor săi: primul caz este ilustrat prin utilizarea pădurilor comune, al doilea prin cea a păşunilor comune. Însă şi ogoarele şi câmpurile împărţite aparţin doar „pe termen limitat" familiilor particulare de cultivatori; după finalizarea recoltei, gardurile sunt doborâte, iar pământul devine din nou teren comunal, ca parte a păşunii.

Iar în cadrul oricărei utilizări particulare, săteanul este: *„limitat, în mod divers, prin dreptul comun superior, în măsura în care este legat de ordinea comunităţii prin obligaţia agrară în exploatarea păşunilor, câmpurilor şi viilor sale. Însă, în această privinţă, nu are nevoie de prevederi explicite, pentru a obliga cultivatorul individual să se conformeze la succesiunea tradiţională a recoltelor şi să respecte perioadele tradiţionale de lucru şi de recoltă. Căci pentru el este, într-adevăr şi din punct de vedere economic imposibil să-şi emancipeze exploatarea individuală, care nu poate supravieţui fără dreptul comunitar care o completează şi căruia îi datorează însăşi existenţa sa, în raport cu economia comună. Particularităţile, în special perioada de deschidere şi închidere a câmpurilor şi a păşunilor, se menţin printr-o cutumă străveche. Însă, în măsura în care acestea nu sunt suficiente sau necesită o modificare, intervine decizia comună. De aceea, comuna închide şi deschide păşunile şi câmpurile, stabileşte terenurile destinate culturilor de vară, de iarnă şi aratului, stabileşte perioadele de semănat şi de recoltare, reglementează culegerea strugurilor şi, mai târziu, fixează chiar şi remuneraţia pentru perioada recoltei. Mai departe, controlează ca utilizarea anterioară a*

terenurilor supuse obligaţiei agrare să nu fie modificată în mod arbitrar, provocând, astfel, şi ruptura comunităţii agrare…nu sunt mai puţin înrădăcinate în dreptul comunitar toate limitările şi constrângerile dreptului individual asupra domeniului comunal, apărute ca urmare a complexităţii parcelelor de pământ... Acesta înglobează, conform originii sale, întregul drept al vecinătăţii, în măsura în care acesta era, la început, mai mult o efuziune a legăturii asociative ce se extindea asupra întregii regiuni, decât o modificare individuală (în sensul său absolut) bazată pe titlul particular al proprietăţilor învecinate"[1] (după O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Volumul al doilea: *Geschichte des deutschen Korperschaftsbegriffs*, p. 216-218)[2].

Un cunoscător al culturilor agricole indiene le descrie pe acestea ca fiind similare organizaţiilor primitive ale occidentului, iar comuna drept o fiinţă organizată, independentă şi autonomă: *„Ea înglobează, într-adevăr, un eşafodaj aproape complet de ocupaţii şi activităţi care le face capabile de a-şi continua viaţa colectivă, fără contribuţia unei persoane sau corporaţii externe. Pe lângă şeful şi consilierul care, într-o anumită măsură, exercită o forţă judiciară şi legislativă, ele includ şi un poliţist al satului..., şi includ diverse familii de comercianţi înnăscuţi: fierarul, producătorul de veselă, cizmarul. Tot aici îl regăsim şi pe preotul brahma, cel care îndeplineşte ceremoniile şi chiar pe dansatoare, pentru păstrarea obiceiurilor festive. În mod obişnuit, întâlnim şi un contabil al satului...şi persoana care practică această meserie ereditară este, în realitate, deopotrivă în serviciul comunei cât şi membru fondator al acesteia. Uneori, el este remunerat printr-o donaţie de cereale, mai adesea prin atribuirea unei parcele de pământ cultivat în favoarea familiei sale, ca proprietate ereditară. Tot ceea ce poate cere pentru mărfurile produse este limitat printr-o marjă tradiţională a preţurilor, de la care se face abatere foarte rar. Atribuirea unui anumit lot în zona cultivată către corporaţii particulare ne permite supoziţia că grupurile teutonice primitive erau, în mod similar, autarhice"*[3]. (Sir H. S. Maine, *Village Communities in the East and West*, p. 125 f.)

---

[1] T. n.

[2] *Apud* Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Volumul al doilea: *Geschichte des deutschen Korperschaftsbegriffs*, Berlin, 1873, pp. 216-218 (n. t.)

[3] T. n.

Acest fapt este confirmat şi în descrierea provinciei germane: „*Conform interpretărilor actuale, domeniul comunal a fost utilizat pentru a îndeplini scopurile comunităţii în sine, în măsura în care era sursa plăţii indemnizaţiilor şi despăgubirilor consilierilor, funcţionarilor şi servitorilor comunei. Câteodată, pentru aceştia se separau, din domeniul provinciei, feude oficiale care li se atribuiau cu titlu de proprietate privată. Dar aproape peste tot li se acordau uzufructe speciale ale pădurii şi câmpului, care aveau caracter de remuneraţie. Acestei categorii i-au aparţinut privilegiile consilierilor funciari, ale conţilor şi judecătorilor forestieri, etc., până când au fost modificate de transformarea funcţiei în drept de seniorie. La fel şi în privinţa funcţiilor oficiale şi a privilegiilor judecătorilor săteşti şi rurali. Cu totul speciale sunt, însă, drepturile de uzufruct care se bazează, în diverse moduri, pe o concesiune a colectivităţii pentru juraţi, pădurari, bucătari, pădurari, vechili, oieri şi alţi funcţionari comunali, care, adesea, erau desemnaţi şi trataţi ca emanând din funcţia lor, ca remuneraţie pentru munca lor. Drepturile clericilor şi ale profesorilor de şcoală erau, adesea, interpretate în acelaşi mod. Şi, în cele din urmă,şi utilizările date domeniului comunal de către lucrătorii angajaţi de comună sau de proprietarii de pământ în industriile de provincie aveau un caracter similar. Lucrătorii erau, de fapt, consideraţi angajaţii comunei şi, ca atare, nu numai că erau autorizaţi, ci erau şi obligaţi să muncească exclusiv şi înainte de toate pentru aceasta şi membrii săi, sau să presteze o anumită cotă de lucru, fie sub formă de taxe, fie contra unor tarife fixe : utilizarea proprietăţii comune, care nu doar făcea posibil artizanatul,ci era considerată, în acelaşi timp, drept compensare pentru această activitate, se prezenta ca un fel de remunerare. În toate aceste cazuri în care suntem tentaţi să credem că utilizarea proprietăţii comune este o modalitate de plată a serviciilor speciale furnizate societăţii, spiritul comunitar o consideră, totodată, o utilizare a bunului comun, pentru nevoile imediate ale tuturor. Căci şefii, funcţionarii şi servitorii, ca şi lucrătorii angajaţi sunt desemnaţi direct de colectivitate, fiindu-i utili atât în multitudinea, cât şi în individualitatea lor”*[1](O. Gierke, l.c.p. p. 239)[2]. Ei sunt adevăratele organe ale corpului comunităţii. Organizarea vieţii în comun este economică, deci comunistă.

[1] T. n.

[2] *Apud*Otto von Gierke, *Op. cit.* , p. 239 (n. t.)

§ 18.

Oraşul este, de asemenea, conform descrierii aristoteliene şi conform ideii că el se supune manifestărilor sale naturale, o unitate domestică auto-suficientă, un organism înzestrat cu viaţă comunitară. Oricare ar fi originea sa empirică, el trebuie să fie considerat, pe durata existenţei sale, ca un întreg în raport cu care asociaţiile şi familiile individuale care îl compun se găsesc într-o interdependenţă necesară. Astfel, oraşul, cu limba sa, cutumele sale, credinţa sa, ca şi cu solul său, clădirile şi comorile sale, este un întreg durabil care supravieţuieşte schimbului multor generaţii şi care, în parte prin sine, în parte prin educaţia cetăţenilor săi şi moştenirea pe care aceştia o transmit, îşi reînnoieşte mereu un caracter şi un mod de gândire care rămân, în esenţă, aceleaşi. Şi cum el îşi asigură hrana şi materia primă necesară muncii, prin posesia proprie sau cea a locuitorilor săi, sau printr-un raport cu teritoriile învecinate, înseamnă că îşi dedică deplinătatea forţelor activităţii mai fine a creierului şi a mâinilor care reprezintă, prin încarnarea într-o formă agreabilă, adică armonioasă – în caracterul şi spiritul comune - esenţa universală a artei. Căci, în funcţie de înclinaţia sa sau de stilul comunei sau al reprezentanţilor săi de marcă, orice meserie artizanală urbană este o adevărată artă; chiar dacă această tendinţă se poate concretiza mai puţin în anumite ramuri.

Ca artă propriu-zisă, artizanatul există, mai întâi, prin necesităţile generale: ca arta de a construi ziduri, turnuri sau porţi, pentru primăriile sau bisericile oraşului; ca artă plastică şi pictură, pentru a decora aceste clădiri la interior şi la exterior, pentru a păstra şi a cinsti memoria zeităţilor şi a oamenilor importanţi prin portrete, şi, mai ales, pentru a face mai accesibil simţurilor şi ceea ce este venerabil şi etern. Legătura strânsă, mai ales dintre artă şi religie (arta se bazează, aşa cum a spus Goethe, pe un fel de sens religios) este fundamentată deja în viaţa domestică. Orice cult original este familial şi se manifestă, în mod mai puternic, în cultul domestic, acolo unde vatra şi altarul sunt, la origine, unul şi acelaşi lucru; şi cultul însuşi este o artă. Ceea ce se face pentru morţi şi pentru cei veneraţi se întâmplă dintr-un sentiment solemn şi serios, în mod discret şi măsurat, cu scopul de a conserva şi, în consecinţă, de a evoca acest sentiment. Aici, se acordă o atenţie strictă relaţiilor armonioase care se evidenţiază în cadrul

discursurilor, al acţiunilor, al operelor, al tuturor lucrurilor care au o măsură interioară – un ritm şi o armonie - dar şi la ceea ce place spiritului calm al celui ce se bucură de ele, ca şi cum le-ar fi creat el însuşi; dezagreabilul, ceea ce este fără măsură, ceea ce se opune tradiţiei, este respins şi detestat. Căci, desigur, ceea ce este vechi şi obişnuit, sau doar ceea ce este obişnuit poate impieta căutarea frumuseţii în cult: şi aceasta doar pentru că, în spiritul tradiţiei şi al venerării, doar ele au o frumuseţe şi o sfinţenie intrinseci.

Totuşi, în viaţa urbană, devotamentul faţă de tradiţie cedează; aici predomină dorinţa de a crea. În aceeaşi proporţie, arta discursului cedează teren artei plastice; sau artele discursului se unesc şi se asimilează artelor plastice. Religia, dedicată, la începuturile sale, venerării morţilor, a câştigat, la ţară, ca venerare a forţelor naturale, un raport mai vesel cu viaţa. În fantezii imense se manifestă exaltarea pentru o existenţă etern reînnoită. Demonii care, ca strămoşi, sunt doar fantome liniştite, cu o existenţă subterană, sunt resuscitaţi ca zei şi sunt ridicaţi la ceruri. Însă oraşul, la rândul său, se apropie din nou de zei, reproducându-le imaginile şi contemplându-le în fiecare zi, aşa cum se întâmpla, odinioară, numai cu *larii*[1] casei, care acum se estompează, din ce în ce mai mult. În acelaşi timp, însă, zeii capătă o semnificaţie mai intelectuală, ca şi cum ar fi coborâţi din cer; ei devin exemple ale purităţii moravurilor, ale vitejiei, ale bunătăţii; preoţii lor devin profesori şi predicatori ai virtuţii. Astfel se împlineşte ideea religiei. Un asemenea element devine cu atât mai necesar cu cât viaţa urbană devine mai variată şi mai colorată, cu cât rudenia şi vecinătatea care fondează sentimente şi activităţi amicale, ca şi o cunoaştere intimă şi o pudoare reciprocă îşi pierd forţa sau se limitează la cercuri mai restrânse. Cu atât mai viu este impulsul dat artei, ca practică sacerdotală; căci ceea ce este bun şi nobil şi sacru, în acest sens, trebuie să fie perceput cu ajutorul simţurilor, pentru a putea avea efect asupra gândurilor şi a conştiinţei. Artele şi meseriile sunt, de asemenea, perpetuate precum credinţa religioasă, chiar ca mister şi ca dogmă, prin învăţătură şi exemplu; de aceea, ele se păstrează mai degrabă în familie, sunt transmise fiilor, împărtăşite de fraţi şi, astfel, colectivul se ataşează, ca un clan, în jurul strămoşului, al descoperitorului

---

[1]Din lat. *laris:* nume dat, în mitologia romană, unor zeități protectoare ale casei și familiei (n. t.).

artei, care veghează asupra moştenirii comune şi reprezintă, ca membru integrant, o „funcţie" a comunităţii urbane. Dar, în timp ce ansamblul meseriilor constituie, din ce în ce mai mult, esenţa oraşului, ele ating o libertate totală şi exercită o anumită dominaţie asupra oraşului; oraşul devine gardianul unei păci comunitare şi al ordinelor prin care aceasta se manifestă ca şi organizaţie de lucru, la interior şi la exterior. Este vorba de ordine sacre, de o însemnătate morală nemijlocită. Breasla este similară unei comunităţi religioase; ca şi oraşul, de altfel. Şi astfel, întreaga existenţă economică a unui oraş complet dezvoltat – fie că o căutăm în lumea elenă, fie în cea germană - nu poate fi înţeleasă dacă arta şi religia nu sunt considerate interesele supreme şi capitale ale întregului oraş, deci ale conducerii, reprezentanţilor şi corporaţiilor acestuia; ca şi conţinut al vieţii cotidiene a acestora, ca măsură şi regulă a scrierilor şi eforturilor lor, a ordinii şi dreptului lor, în vigoare şi aplicabile. Polisul, spune Platon (în *Legi*), este ca o adevărată dramă. Conservarea acestuia, în sănătate şi în putere, este, în sine, o artă. De aceea cumpărarea şi vânzarea mărfurilor – având în vedere drepturile atât de importante ale depozitelor şi ale pieţelor - nu reprezintă sarcina indivizilor întreprinzători, ci a întreprinderilor administrate de aceştia, sau de un oficiu, în numele lor. Consiliul va avea grijă să nu fie exportate bunuri de care are nevoie oraşul sau importate bunuri periculoase; breasla va avea grijă ca mărfurile vândute de meşteşugarii săi să fie apte şi bune; biserica sau clericul se va strădui să prevină efectele disruptive ale comerţului şi ale negoţului. – Caracterul comunitar al oraşului, aşa cum este evidenţiat aici, este tratat de către istoricii economişti, pe bună dreptate, exclusiv sub aspect comercial şi politic.

În acest sens, câteva fraze semnificative ale lui Schmoller [1] confirmă ceea ce am afirmat anterior. În mod elocvent, el subliniază „*raportul de dependenţă al tuturor dispozitivelor economico-sociale importante faţă de organismele politice cele mai importante*" (chiar şi fără a recunoaşte natura şi limitele vieţii comunităţii). Mai departe, el afirmă: „*satul este un sistem economic şi comercial închis*" (în cultura germanică, am putea situa aici, pe acelaşi plan cu satul, curtea feudală şi mânăstirea). „*Precum comunitatea*

[1] Gustav Schmoller, *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege des Deutschen Reiches (1877-1913)(n. t.)*

rurală, cu organele sale,aşa se dezvoltă, încă şi mai mult, oraşul într-un *corp economic, cu o viaţă proprie, puternică, care domină tot ceea ce este individual (...)Orice oraş, îndeosebi orice oraş mai mare încearcă să se completeze pe sine ca un întreg economic şi să-şi extindă, pe cât posibil, economia şi sfera de influenţă către exterior.”* - Şi aşa mai departe.

PARTEA A II-A

TEORIA SOCIETĂŢII

§ 19.

Teoria societăţii construieşte un cerc de oameni care, ca şi în comunitate, convieţuiesc şi coabitează în mod paşnic, însă nu sunt esenţial legaţi, ci esenţial separaţi şi, dacă în comunitate ei rămân uniţi în ciuda tuturor separărilor, în societate rămân separaţi în ciuda tuturor legăturilor.

Prin urmare, aici nu au loc activităţi care pot fi deduse dintr-o unitate existentă *a priori* şi în mod necesar şi care, în măsura în care ar fi exercitată de către individ, ar exprima voinţa şi spiritul acestei unităţi şi ar fi întreprinsă de acest individ atât pentru de ceea ce este legat, cât şi pentru sine. Dimpotrivă, aici este singur pentru sine şi într-o stare de tensionare contra tuturor. Ariile activităţii şi ale puterii fiecăruia sunt strict delimitate unele de celelalte, astfel încât fiecare îi interzice celuilalt contactul şi intromisiunea, încălcarea acestei interdicţii fiind considerată o agresiune. Această atitudine negativă reprezintă relaţia normală şi definitorie pe care aceşti subiecţi ai puterii o au unii cu ceilalţi şi desemnează societatea în stare de pace. Nimeni nu va face ceva pentru celălalt, nimeni nu va vrea să-i ofere sau să-i dea ceva celuilalt, decât în schimbul unei contraprestaţii sau a unei contrapartide, considerată cel puţin egală celei oferite de el. Este necesar ca acestea să îi fie chiar mai convenabile decât ceea ce deţine deja, căci numai obţinerea a ceva ce îi pare mai bun l-ar putea face să se separe de bunul său. Însă dacă fiecare are această voinţă, este evident că lucrul *a* faţă de subiectul B poate fi mai bun decât lucrul *b,* la fel cum lucrul ***b***pentru subiectul A poate fi mai bun decât lucrul *a*. Însă fără aceste relaţii, nu se pune problema ca lucrul *a* să fie mai bun ca *b* sau lucrul *b* mai bun ca *a*. Astfel, se pune întrebarea, în ce sens, în general, putem vorbi de calitatea sau de valoarea unui lucru, atunci când ele depind de toate aceste relaţii? La care putem răspunde : în reprezentarea dată, toate bunurile sunt presupuse ca

fiind separate, precum subiecţii lor; ceea ce unul posedă şi consumă, o face prin excluderea tuturor celorlalte; nu există, în realitate, un bun comun. Poate exista aşa ceva, prin intermediul ficţiunii subiecţilor; totuşi, aceasta nu este posibilă decât prin construcţia sau simularea unui subiect comun şi a voinţei acestuia, la care trebuie să se raporteze această valoare comună. Asemenea ficţiuni nu sunt inventate, însă, fără un motiv suficient. Şi un motiv suficient există deja în simplul act al oferirii şi acceptării unui obiect, în măsura în care, prin aceasta, au loc o atingere şi o geneză a unui domeniu comun, dorit de ambii subiecţi şi care persistă pe durata „tranzacţiei"; durată care poate fi considerată fie foarte scurtă, fie nulă, dar poate fi reprezentată şi ca extinsă, în funcţie de preferinţă. În acest timp, dacă această parte se desprinde, de exemplu, din aria lui A, a încetat complet să se afle sub voinţa sau sub dominaţia acestuia; dar nu a început să fie, încă, sub dominaţia completă a lui B: se află, încă, sub dominaţia parţială a lui A şi, deja, sub dominaţia parţială a lui B. Ea depinde de ambii subiecţi, în măsura în care voinţele lor se raportează la ea, cum este cazul, de exemplu, pe durata voinţei de a da şi a primi; ea este un bun comun, o valoare socială. Voinţa comună raportată la aceasta, legată şi comună poate fi considerată, acum, o voinţă unită, care cere ca fiecare să desfăşoare acest act dublu, până la îndeplinirea sa. Ea trebuie să fie considerată o unitate, în măsura în care este înţeleasă ca subiect sau dacă i se atribuie o subiectivitate; căci este acelaşi lucru să percepi ceva ca pe un lucru sau o fiinţă şi a-l percepe ca o unitate.

Aici, însă, trebuie să distingem cu prudenţă dacă şi pentru cât timp un astfel de *ens fictivum* există doar în teorie, aşadar pentru gândirea ştiinţifică, sau dacă este implantat şi în gândirea subiecţilor, pentru un anumit scop vizat de aceştia (ceea ce presupune, de altfel, că ei sunt deja capabili de o voinţă şi o acţiune comune); căci alta este situaţia dacă ei sunt reprezentaţi doar ca participanţi la creaţia obiectivului, în sens ştiinţific (lucrul la care *toţi* trebuie să se gândească, în anumite condiţii). Şi trebuie să înţelegem, în orice caz, că orice act de a da şi a primi la care ne referim presupune, în mod implicit, o voinţă socială. Însă această acţiune este de neconceput fără motivul sau scopul ei, adică presupusa contrapartidă şi, prin urmare, întrucât această acţiune este atât de condiţionată, niciuna dintre ele nu o poate preceda pe cealaltă, ele trebuie să coincidă în timp sau – altfel spus: recepţia este echivalentă cu acordarea unui substitut acceptat ; astfel încât însuşi

schimbul, ca act coroborat şi unic, este conţinutul voinţei sociale simulate. În raport cu aceeaşi voinţă, bunurile sau valorile schimbate sunt echivalente. Echivalenţa este rezultatul unei judecăţi şi este valabilă pentru ambii subiecţi, în măsura în care ei au stabilit-o în cadrul acordului lor; de aceea, ea există doar pe durata schimbului şi cu referire la momentul acesteia. Pentru ca judecata să fie obiectivă sau universal valabilă, chiar şi în limitele indicate, ea trebuie să apară ca o judecată întreprinsă de *toţi*. De aceea, toţi trebuie să aibă această voinţă unică; voinţa schimbului se generalizează; toţi iau parte la actul individual şi îl confirmă, iar acesta devine absolut public. Din contră, generalitatea poate nega acest act individual; ea explică : a nu este $= b$, ci $> b$ sau $< b$; adică lucrurile nu sunt schimbate în virtutea adevăratei lor valori.

Adevărata valoare este valoarea raportată la toţi, gândită ca bun social general. Ea se constată atunci când nimeni nu compară lucrurile unele în raport cu celelalte. Ea reprezintă ceea ce este raţional, corect, veritabil, lucrul asupra căruia toţi sunt de acord, nu accidental, ci în mod necesar; astfel încât toţi sunt de acord cu ea şi sunt concepuţi ca un judecător care măsoară, cântăreşte, cunoaşte, care face judecata obiectivă. Toţi trebuie să recunoască această judecată, să se ghideze după ea, în măsura în care au, ei înşişi, o raţiune sau o gândire obiectivă, aşadar folosesc aceeaşi unitate de măsură şi cântăresc cu acelaşi cântar.

§ 20.

Şi acum, ce reprezintă măsura sau echilibrul în comparaţia raţională? Noi cunoaştem această *proprietate,* a cărei cantitate se vrea exprimată printr-o verificare aprofundată şi o numim *valoare*. Aceasta, însă, nu mai poate fi înţeleasă aici ca şi *calitate,* în măsura în care *calitatea* este ceva resimţit de un subiect real; iar diversitatea acestei senzaţii faţă de acelaşi obiect reprezintă condiţia schimbului raţional. Dimpotrivă, noi căutăm echivalenţa valorii unor obiecte diverse în judecata obiectivă. Aprecierea naturală compară obiecte care aparţin aceleiaşi specii, rezultatul fiind o afirmaţie sau o negaţie, mai puternică sau mai slabă, în funcţie de cum par să aprobe sau să contrazică un anumit lucru. În acest sens, putem, de

asemenea, să determinăm specia generală a obiectelor utilizabile (utile), numindu-le pe unele necesare şi pe celelalte superflue, pentru a le sublinia pe unele dintre ele ca fiind foarte utile şi a le respinge pe celelalte ca fiind dăunătoare; aici, însă, omenirea trebuie gândită ca un întreg, sau ca o comunitate de oameni care, asemenea unui individ, trăieşte şi are necesităţi, care este unitară în voinţa sa, care împărtăşeşte consumul şi pagubele (deşi tocmai această judecată este prezentată ca fiind subiectivă). Însă când afirmăm echivalenţa de valoare a două lucruri schimbate, nu exprimăm, în niciun caz, opinia că acestea sunt necesare sau utile tuturor în acelaşi mod.

Ar trebui să recunoaştem, atunci, şi posibilitatea ca cineva să cumpere lucruri absolut dăunătoare - lucru scandalos şi utopic. Putem afirma, în mod justificat, că judecata determinată de dorinţă este falsă, aşadar că unii indivizi ar putea dobândi, prin schimb, lucruri care le sunt dăunătoare. Însă este evident că alcoolul care dăunează lucrătorului este complet necesar pentru operatorul unei distilerii, nu ca să îl bea, ci ca să îl vândă. În general, pentru ca un lucru să aibă valoare socială, este necesar doar ca, pe de o parte, să fie posedat de cineva, în mod exclusiv şi ca, de cealaltă parte, să fie dorit de un exemplar oarecare al speciei umane; toate celelalte proprietăţi ale sale sunt, de altfel, indiferente. Ca el să aibă o anumită valoare nu înseamnă, deci, să fie foarte util.

Valoarea este o calitate obiectivă : aşa cum lungimea este pentru văz şi pentru simţul tactil, greutatea pentru simţul tactil şi cel muscular, tot astfel este şi valoarea pentru înţelegerea care surprinde şi cuprinde realităţile sociale. Valoarea urmăreşte lucrurile şi le verifică, pentru a deduce dacă se pot realiza repede sau necesită mult timp; dacă se produc uşor sau solicită mult efort ; le măsoară realitatea după posibilitatea de a le face să existe. Acesta este singurul criteriu al valorii, criteriu subiectiv pentru individul raţional angajat într-un schimb şi absolut pentru societatea de schimb. A afirma acest lucru nu înseamnă altceva decât că orice om raţional are (sau trebuie să aibă) în minte ideea că, în ceea ce priveşte obiectele puse în vânzare, acestea costă ceva, prin natura lor, pentru a exista, înainte de toate, la locul şi momentul de faţă; fie că au costat alte obiecte, cu care au fost schimbate, fie muncă, fie, în cele din urmă, amândouă. Însă societatea umană, acest *ens fictivum,* nu schimbă nimic; decât dacă este înţeleasă ca persoană particulară (ceea ce nu intră încă în discuţie aici); cum doar

oamenii schimbă între ei, nu există altcineva care să se opună societăţii; de aceea, pentru ea, obiectele costă doar efort şi muncă; întrucât furtul, ca schimb, presupune deja existenţa acestora ; doar munca de producţie, de îngrijire şi creştere, de creaţie şi de realizare a obiectelor este considerată, în acest context, cauza existenţei lucrurilor într-un anumit moment; acestui efort intrinsec i se adaugă efortul extrinsec de mişcare în spaţiu, ca şi cauză a existenţei unui lucru într-un anumit loc.

De aceea, lucrurile sunt toate la fel şi oricare dintre ele sau orice cantitate din ele nu înseamnă decât o anumită cantitate de lucru necesară producerii lor: în consecinţă, dacă o lucrare este mai rapidă decât alta, una mai abundentă (mai productivă) decât alta, adică dacă aceeaşi cantitate de obiecte este realizată cu mai puţin efort (cu mai multă îndemânare sau unelte mai bune), toate aceste diferenţe se vor dizolva în şi prin societate, în cantităţi ale aceluiaşi timp mediu de lucru. Aceasta înseamnă că schimbul mărfurilor devine mai general sau mai societal: respectiv, fiecare îşi pune marfa la dispoziţia tuturor şi cu cât toţi sunt capabili să creeze aceeaşi marfă, dar, în funcţie de interesul propriu şi de preferinţe, fiecare se limitează la ceea ce este mai uşor pentru el; aşadar, nu este vorba aici de divizarea sau separarea muncii de natură comunitară, în timp ce se dezvoltă, se moştenesc sau se deprind noi arte, ci de cazul în care subiecţii îşi aleg o secţiune de lucru care corespunde cel mai bine preţurilor pe care le fixează societatea şi care solicită, aşadar, cea mai mică doză de muncă superfluă.

Astfel putem înţelege societatea, ca şi cum, în realitate, ar consta din asemenea indivizi separaţi, care acţionează pentru societatea generală, în timp ce par să acţioneze pentru sine şi care acţionează pentru sine, în timp ce par să acţioneze pentru societate. Printr-o diviziune şi alegere mereu reînnoite, particularul ajunge, deci, în ultimul rând, să se reducă la o simplă unitate de lucru interschimbabilă, elementară, comparabilă cu un atom care contribuie la munca globală şi din care a fost alcătuită aceasta. Prin intermediul schimbului, fiecare se dispensează de valorile care nu-i sunt necesare, pentru a-şi însuşi alte valori necesare. Însă cum se comportă adevărata structură a societăţii în raport cu această idee, vom arăta pe parcursul şi la finalul acestei cercetări.

§ 21.

Dacă, acum, schimbul mărfurilor contra altor mărfuri ar deveni permanent, fiecare producător de marfă s-ar găsi într-o condiţionalitate şi o dependenţă totale faţă de toţi ceilalţi, contribuţia sa la proces rezumându-se la procurarea bunurilor consumabile şi accesibile tuturor şi la a monitoriza înlocuirea necesară a mijloacelor de lucru (presupunând că nevoile fiecăruia nu sunt identice, ci diferite). Este vorba de dependenţa de societate; care, însă, înglobează şi o doză de superioritate şi de control faţă de aceasta. Prin urmare, situaţia se prezintă, în mod succesiv, sub forma unei rugăminţi sau a unei porunci: cea dintâi caracterizată de oferirea valorii ca marfă, cea de-a doua prin oferirea mărfii ca valoare.

Dacă există, să spunem, o marfă cu caracter general, care este etichetată ca atare prin recunoaşterea unanimă, adică prin voinţa societăţii, atunci această marfă, fiind mai dorită, va fi superioară oricărei alteia pe care posesorul său va încerca să o valorifice prin schimb; ea reprezintă conceptul abstract al valorii. Nu este exclus prin aceasta ca această marfă să aibă valoarea sa, cu condiţia să o manifeste doar sub o formă manipulabilă, divizată în părţi egale, cu o formă uşor recognoscibilă şi cu celelalte calităţi cunoscute, asemenea proprietăţilor aşa-numitelor metale preţioase; aceste calităţi sunt atât de necesare pentru a măsura valorile şi pentru a stabili raporturile dintre ele prin preţuri unitare, aşa cum masa exprimă greutatea şi greutatea specifică a corpurilor.

Societatea care deţine aurul şi argintul (căci acestea, sub formă de monedă, nu aparţin nimănui în particular: *l'argent n'a pas de maître*[1]), stabileşte, în cantităţi din aceste metale, preţul mărfurilor pe piaţă, preţ pe care acordul dintre vânzători şi cumpărători nu îl poate ridica sau coborî decât în nişte limite foarte stricte. Însă, mai curat decât prin orice *monedă,* conceptul banilor este redat printr-o marfă lipsită de valoare intrinsecă, aşa cum este o hârtie prevăzută cu un semn, care îşi primeşte nu doar semnificaţia, ci şi valoarea exclusiv din societate şi care nu este menită să fie utilizată în alt mod, decât în acest obicei social al schimbului. De aceea, nimeni nu doreşte să posede aceşti bani pentru a-i păstra, ci pentru a-i

[1]Banii nu au stăpân. (t. n.)

cheltui. În timp ce toate celelalte lucruri concrete sunt bune atâta timp şi în măsura în care îşi exprimă ideea prin efecte utile sau plăcute asupra posesorului, acest obiect abstract nu este valabil decât atâta timp şi în măsura în care exercită o atracţie asupra celui care nu-l posedă, prin ideea că va putea avea şi el, la rândul său, acelaşi efect asupra celorlalţi. Pe de altă parte, orice lucru, ca marfă, concură la această lipsă de calitate şi de valoare a banilor; orice marfă înseamnă, într-o anumită măsură, bani şi este cu atât mai bună, cu cât se traduce în mai mulţi bani (cu cât moneda este mai comercială).- Societatea îşi produce reprezentarea proprie sub formă de bancnote şi le pune în circulaţie, dându-i curs. Acest lucru este valabil numai deoarece conceptul valorii este inerent conceptului societăţii, ca şi conţinut semnificativ al voinţei acesteia. Întrucât societatea nu este altceva decât raţiunea abstractă – la care participă, prin gândirea sa, orice fiinţă dotată cu raţiune – aceasta fiind gândită ca fiind dotată cu voinţă şi cu capacitate de acţiune.

Raţiunea abstractă este, într-o abordare specială, raţiunea ştiinţifică, iar subiectul acesteia este omul care cunoaşte relaţiile obiective, adică omul abstract. Prin urmare, conceptele ştiinţifice care, conform originii şi alcătuirii lor, sunt judecăţi prin care complexele de senzaţii primesc nume, se comportă în interiorul ştiinţei precum mărfurile în interiorul societăţii. Ele intră în sistem precum mărfurile pe piaţă. Cel mai abstract dintre conceptele ştiinţifice,care nu mai corespunde unui lucru real, este cel al banilor. De exemplu, conceptul atomului sau conceptul energiei.

§ 22.

Voinţa comună din cadrul oricărui schimb, în măsura în care schimbul este gândit ca act al societăţii, se numeşte contract. Acesta este o rezultantă a două voinţe divergente, care se întretaie într-un punct. El durează până la realizarea schimbului, necesită şi cere două acte din care se compune; fiecare act se poate descompune, însă, într-o serie de acte parţiale. Cum se raportează mereu la acte posibile, el se goleşte de conţinut şi încetează în măsura în care aceste acte se realizează sau devin imposibile: primul caz reprezintă îndeplinirea, al doilea terminarea contractului. Voinţa

unică ce face obiectul contractului se raportează la acţiunea sa prezentă şi reală – precum cea de cedare a mărfurilor sau a banilor - sau la acţiunea sa posibilă şi viitoare – fie că e vorba de o parte restantă din totalitatea acţiunii concepute ca prezente, incluzând, prin urmare, acţiunea de a da restul mărfurilor sau banilor, fie că se proiectează, de la început, într-un moment îndepărtat (termen); astfel încât voinţa pură este cedată şi acceptată fie pentru parte, fie pentru întreg.

O asemenea voinţă se poate manifesta în multe alte moduri, dar nu poate fi corect percepută decât dacă este exprimată prin cuvinte. Cuvântul ţine loc de lucru. El are, pentru cel care îl primeşte, valoarea lucrului, în măsura în care asocierea cuvântului şi a lucrului este necesară, astfel încât receptorul acestui cuvânt să posede certitudinea de a obţine acest lucru. El nu are valoare ca *gaj;*căci nu se poate nici consuma, nici vinde ca atare, ca lucru. Însă este echivalent cedării ideale a lucrului; receptorul are drept deplin asupra lucrului, singurul drept pe care îl poate obţine altfel decât prin propria voinţă (a cărei putere actuală constituie fundamentul firesc al proprietăţii reale): şi anume prin voinţa generală, comunitară; căci societatea, incapabilă de a verifica fiecare caz, prezumă că cedarea este condiţionată de schimb, iar schimbul – de acţiuni echivalente: aceasta nu vrea să însemne altceva, decât că, în societatea bine înţeleasă, nu doar situaţia actuală a cuiva, dar şi orice relaţie de schimb şi, în consecinţă, orice promisiune, ca să fie valabilă, trebuie să se conformeze voinţei tuturor, adică să fie considerată legală, deci ca având o putere de constrângere. Însă aceasta necesită, mai întâi, acordul celui care primeşte promisiunea; căci numai prin voinţa sa un lucru care îi aparţine (în baza schimbului, ca singură bază pertinentă) poate rămâne în posesia altcuiva. Acordul său poate fi considerat drept o promisiune proprie, pe care acesta consimte să o ducă la termen şi să nu o încalce. Dar, în general, când orice promisiune este considerată o cesiune viitoare a unui obiect de schimb, ea se aseamănă, mai degrabă, unei cesiuni prezente, pe o perioadă determinată, a unei proprietăţi condiţionate doar prin voinţa exprimată în contract şi care, ca *datorie* a posesorului faţă de *creditorul* său, reprezintă o proprietate negativă, respectiv necesitatea de a ceda *datoria* la un termen prestabilit, în timp ce proprietatea pozitivă, în sens social, este, din contră, libertatea absolută (nelegată) de a dispune de averea sa în raport cu fiecare, într-un timp

nelimitat. *Datoria* este, de asemenea, o proprietate reală în raport cu fiecare terţ, chiar şi după termenul scadenţei (pe aceasta se sprijină protecţia abstractă a posesiei în sistemele juridice tipice ale societăţii) şi în raport cu creditorul, până la acest termen. De aceea, ea este limitată, adică negată, numai în raport cu termenul şi prin această necesitate a *plăţii.* De asemenea, proprietatea creditorului asupra aceluiaşi obiect, care, după cum indică şi termenul, este o proprietate absolută asupra tuturor, este negată prin dreptul debitorului până la termen, cu toate consecinţele care decurg de aici; prin aceasta, limitarea sa se numeşte *creanţă* în raport cu debitorul, ca libertate sau drept de a-l obliga pe acesta să plătească, începând cu termenul scadenţei.

Ea este, în consecinţă, o proprietate comună şi împărtăşită în intervalul în care măsura sau deplina proprietate îi aparţin creditorului, cu excepţia posibilităţii de a dispune, temporar, de ceea ce aparţine debitorului.

§ 23.

Astfel, într-un asemenea contract special, cel care primeşte, care „dă creditul” este la fel de activ ca cel care promite, care „ia creditul”. Însă cazul obişnuit, care reiese din schimbul de mărfuri contra altor mărfuri, prin dezvoltarea acestuia în vânzare de mărfuri în schimbul banilor, este vânzarea mărfurilor în schimbul creditului (acordat). Prin forma creditului, această formă de comerţ coincide cu împrumutul care, în manifestarea sa dezvoltată, este vânzare de bani în schimbul creditului. Însă acolo creditul reprezintă o plată amânată şi adesea - spre marea facilitare a relaţiei de schimb - anulată prin anumite contrapartide: promisiunea va juca, fie parţial, fie în general, rolul banilor; ea este surogatul banilor, de aceea va avea un rol cu atât mai important, cu cât fiabilitatea sa se sprijină pe capacitatea de plată sau pe contrapartida debitorului. Ea poate servi atât ca bani lichizi, chiar şi din partea creditorului, cât şi ca modalitate de cumpărare sau de plată. Ea are valoarea banilor în numele cărora a fost acceptată, atât pentru cel care o face, cât şi pentru cel care o primeşte, corespunzând, în mod suficient, ideii banilor prin valoarea fictivă sau imaginară care se bazează doar pe arbitraritatea afiliată. Totuşi, în timp ce hârtia valorică absolută ar fi

cea pe care fiecare ar accepta-o în schimbul unei mărfi oarecare de valoare egală (pentru că ar fi sigur că ar primi înapoi aceeaşi valoare, sub forma unei mărfi oarecare), dimpotrivă, un „schimb” sau o altă monedă fiduciară nu are valoare decât în măsura în care cel care o primeşte este sigur fie de a o putea introduce, mai departe în circulaţie, fie de a o returna emiţătorului, pentru echivalentul valorii sale într-o anumită marfă - de exemplu, aurul. Aceştia sunt bani privaţi, pentru care garantează societatea, în măsura în care aceasta susţine obligarea (executarea) debitorului sau a „garanţilor” săi. Moneda empirică, emisă de o persoană care, într-un domeniu limitat, reprezintă societatea însăşi (aşa cum sunt statul sau „banca”) , ocupă un rang intermediar între moneda privată şi moneda publică absolută deja evocată, de care nimeni nu ar dori să fie răspunzător, deşi toţi şi-o doresc şi o caută, aşa cum este, în realitate, cazul banilor (indiferent de forma lor) utilizaţi ca mijloc universal de cumpărare.

Însă veridicitatea tranzacţiilor societăţii reiese, în modul cel mai clar, acolo unde banii sunt vânduţi pe credit, în măsura în care ambele părţi doresc doar banii şi nu au nicio altă necesitate. În orice caz, „obligaţia” însăşi, atunci când este oferită contra unui împrumut primit, devine un tip particular de marfă, care poate trece din mână în mână, la preţuri variabile. Însă cel care o dobândeşte cu scopul de a o păstra şi se bucură de plăcerea sa nu doreşte altceva decât sume de bani plătite periodic, la ale căror „dobânzi” are un drept legal, chiar dacă restituirea „capitalului” nu a fost promisă la un anume termen. Căci acesta nu este deloc scopul său, ci el doreşte să-şi păstreze creanţa fără a o realiza, drept cauză constantă a executărilor mereu reînnoite ale contractantului. Marfa absolută, plenitudinea mărfii nu este altceva decât o idee, reprezentată ca monedă absolută, printr-o bucată de hârtie: ea nu îmbătrâneşte şi nu se depreciază niciodată, precum un instrument mort, sau o operă de artă inutilă, destinată „eternităţii” ci, în realitate, ea este pururi tânără, precum o sursă vie de cantităţi regulat repetate şi egale de plăcere întrupată.

Un filosof antic a transmis o maximă ce a avut, multă vreme, caracter autoritar; şi anume că banii sunt sterpi. Maxima este corectă. Banii înseamnă putere, însă niciodată nu se reproduc singuri. Indiferent ce obţinem cu ajutorul lor, ei trebuie să părăsească mâna posesorului, pentru a putea achiziţiona ceva. Banii nu conferă nimănui vreun drept. În faţa

banilor, suntem cu toţii liberi şi independenţi. Obligaţiunea, dimpotrivă, este o putere pe deplin juridică. Căci în lumea materială nu este posibil să ţii în mână beneficiile viitoare ale unei alte persoane. Acest lucru este posibil numai în drept. Schimbul banilor contra mărfurilor este, pur şi simplu, un proces real şi global, deşi comprehensibil doar din punctul de vedere al societăţii. Însă a primi bani în baza proprietăţii asupra unei mărfi (precum obligaţiunea), fără a trebui să o cedezi, corespunde unei situaţii care transcende societatea; căci aici se creează o legătură durabilă, care contrazice conceptul societăţii, o legătură care nu uneşte lucrurile, ci persoanele.

Această relaţie, prezentă deja în contractul de schimb simplu, este gândită, aici, ca relaţie nelimitată în timp; dacă în contract este vorba de un echilibru reciproc, aici este vorba de o dependenţă unilaterală.

§ 24.

Însă, în cadrul oricărui schimb, un obiect tangibil poate fi înlocuit printr-o activitate. Activitatea însăşi este prestată şi acceptată, ca un serviciu. Ea trebuie să fie plăcută sau utilă receptorului, ca un obiect. Atunci, ea este considerată o marfă ale cărei producţie şi consum coincid în timp. În măsura în care, însă, un serviciu nu este prestat, ci doar promis (spre deosebire de lucrul neoferit, ci doar promis), şi efectul va fi corespunzător. El aparţine, de drept, receptorului; după expirarea termenului, el îl poate obliga, în mod justificat, pe cel care a făcut promisiunea, să presteze serviciul, aşa cum, în egală măsură, îl poate obliga pe debitor sau pe un terţ proprietar să îi dea un obiect datorat sau îl poate lua cu forţa. Promisiunea unui serviciu poate fi atât bilaterală, cât şi unilaterală, ambele implicând un drept coercitiv. În acest sens, prin urmare, mai multe persoane se pot asocia într-o activitate comună, externă, fiecare bucurându-se de acţiunea celuilalt, ca de un sprijin pentru sine. În fine, mai multe persoane se pot pune de acord să conceapă o astfel de asociere, ca o fiinţă existentă şi independentă şi de aceeaşi natură ca a lor şi să-i atribuie acestei persoane simulate o voinţă particulară şi capacitatea de acţiune, ca şi capacitatea de a încheia contracte şi de a se obliga să le semneze.

Această *persoană,* însă, asemenea tuturor celorlalte conţinuturi posibile ale contractelor, trebuie gândită ca fiind real obiectivă doar în măsura în care implică şi societatea şi, ca atare, pare să-i confirme existenţa. Doar în acest fel ea devine un subiect co-implicat al sistemului legal al societăţii şi poate primi denumirea de *societate, uniune, asociaţie* sau orice altă denumire similară. Conţinutul natural al unei astfel de ordini poate fi rezumat prin această formulă unică: *pacta esse observanda* –contractele trebuie să fie respectate, presupunând existenţa unor sfere sau arii de voinţă separate, al căror conţinut real este afirmat sau garantat, astfel că o modificare justificată şi, deci, legală, a sferelor poate avea loc fie în favoarea, fie în defavoarea ariilor amplasate în afara sistemului sau – în interiorul sistemului - doar prin intermediul contractelor, adică prin acordul tuturor. O asemenea coincidenţă a voinţelor este, potrivit naturii sale, momentană, punctuală, astfel încât modificarea, ca transformare a noii stări, nu trebuie să fie de durată.

Aici nu se modifică regula supremă, conform căreia fiecare are dreptul să facă tot ceea ce doreşte pe teritoriul său, dar nu şi în afara acestuia. În consecinţă: acolo unde, totuşi, ia naştere un domeniu comun, precum în cadrul obligaţiei durabile sau al societăţii, libertatea însăşi, ca încarnare a drepturilor de acţiune, trebuie să fie împărtăşită sau trebuie să fie creată o nouă libertate, artificială sau fictivă. Forma simplă a voinţei sociale generale, pe care o stabileşte acest drept natural, o numesc convenţie. Pot fi recunoscute ca şi convenţionale dispoziţii şi reguli pozitive de orice fel, deşi originea lor poate avea un caracter diferit, astfel încât termenul de convenţie este folosit, adesea, ca sinonim pentru obicei sau cutumă. Însă tot ceea ce corespunde tradiţiei sau cutumei este convenţional doar în măsura în care este dorit ca având utilitate generală şi în măsura în care utilitatea generală este dorită şi se consideră că are utilitate pentru fiecare. Aşadar, acest lucru nu mai este dorit, din pricina tradiţiei, ca moştenire sacră a strămoşilor. În consecinţă, termenii de obicei sau de cutumă nu mai sunt corespunzători.

§ 25.

Aşadar, societatea, un agregat unit prin convenţie şi drept natural, este înţeleasă ca o cantitate de indivizi naturali şi artificiali, ale căror voinţe şi domenii de interes întreţin raporturi şi legături variate, dar care rămân,

totuşi, independenţi unii faţă de ceilalţi şi nu dezvoltă afinităţi reciproce reale. De aici rezultă descrierea generală a „societăţii burgheze" sau a „societăţii de schimb", natura şi mişcările căreia ne permit să-i cunoaştem economia politică: o stare în care, după afirmaţia lui Adam Smith, „oricine este comerciant"[1].

În consecinţă, acolo unde indivizi comercianţi propriu-zişi, societăţi, firme sau companii se confruntă reciproc în tranzacţiile de pe pieţele şi bursele naţionale sau internaţionale, natura societăţii se reflectă ca într-un extras sau prin intermediul unei oglinzi concave. Universalitatea acestei stări nu este, în niciun caz, aşa cum îşi imagina renumitul scoţian, consecinţa directă sau doar probabilă a inovaţiei prin care munca se divizează şi produsele se schimbă. Ea este, mai degrabă, un obiectiv îndepărtat, în raport cu care trebuie să fie înţeleasă dezvoltarea societăţii; şi, în măsura în care acest obiectiv se poate realiza, atunci este posibilă şi existenţa societăţii, la un moment dat şi în sensul pe care noi i-l conferim. Este, prin urmare, ceva într-o continuă devenire, ceva ce trebuie considerat subiectul voinţei sau al raţiunii generale. Şi, în acelaşi timp (după cum ştim), un subiect fictiv şi nominal. Ea pluteşte în aer, ca şi cum ar fi ieşit din capetele purtătorilor săi conştienţi care întind mâinile, în ciuda tuturor distanţelor, limitelor şi îndoielilor, avizi de schimb şi motivează această perfecţiune speculativă drept unica ţară, unicul oraş pentru care toţi cavalerii şi aventurierii comerţului (*merchant adventurers*) au un interes comun real. Aşa cum ficţiunea banului este reprezentată prin metal sau hârtie, acest loc este reprezentat prin întregul glob pământesc sau printr-un teritoriu determinat întâmplător. Căci în acest mod de înţelegere, trebuie să facem abstracţie de toate raporturile reciproce primitive şi naturale ale oamenilor.

Posibilitatea unui raport social nu presupune decât o majoritate de oameni care sunt capabili să presteze şi, prin urmare, să promită ceva. Societatea ca şi colectivitate asupra căreia trebuie să se extindă un sistem convenţional de reguli este, astfel, potrivit propriului concept, nelimitată; ea îşi întrece, permanent, propriile limite, reale şi accidentale. Întrucât orice persoană urmăreşte, în societate, avantajul propriu şi pe celelalte le afirmă doar atâta vreme cât îi pot fi de ajutor, raporturile dintre toţi, înaintea şi în

[1]Adam Smith, *An Inquiryinto the Nature and Causes of* ***the Wealth of Nations***, în românește: *Avuția națiunilor*, București, editura Publica, 2014. (n. t.)

afara convenţiei şi a contractului, pot fi înţelese ca posibilă ostilitate sau ca un război latent, în contradicţie cu toate unităţile de voinţă, exprimate prin atâtea contracte şi tratate de pace.

Şi aceasta este singura interpretare adecvată, care ia în considerare realităţile comerciale şi de piaţă în care toate drepturile şi obligaţiile fac trimitere la valoare şi la estimarea bogăţiei şi pe care trebuie să se sprijine orice teorie a unui drept privat pur sau (în sens social) a unui drept natural, chiar şi fără a conştientiza acest lucru. Cumpărătorii şi vânzătorii, sub transformările lor diverse, sunt mereu apropiaţi, astfel că fiecare se străduieşte să dea cât mai puţin din bunurile sale, pentru a obţine cât mai mult din bunurile celuilalt. Adevăraţii comercianţi sau întreprinzători se întrec unii cu ceilalţi pe numeroase culoare, fiecare încercând să-l întreacă pe celălalt şi să-şi atingă scopul înaintea lui: să-şi plaseze şi să-şi vândă marfa, în cantităţi cât mai mari; de aceea ei trebuie să facă eforturi pentru a se trage înapoi sau a se doborî reciproc, iar paguba unuia este, în acelaşi timp, beneficiul celuilalt, ca, de altfel, în cadrul fiecărui schimb, în măsura în care posesorii nu schimbă valori absolut echivalente.

Aceasta este concurenţa generală, care are loc în multe alte domenii, dar în niciunul în mod atât de pregnant şi de conştient precum în cel al comerţului, la care se limitează, prin urmare şi de obicei, utilizarea termenului şi pe care numeroşi autori au deplâns-o ca fiind ilustrarea războiului tuturor contra tuturor şi pe care un mare gânditor a considerat-o condiţia naturală a fiinţei umane, în general. Însă şi concurenţa poartă în sine, ca toate formele acestui război, posibilitatea finalului său. De asemenea, aceşti inamici recunosc – deşi este cel mai greu – în anumite circumstanţe că ar fi în avantajul lor să se înţeleagă, să nu se deranjeze sau chiar să se unească într-un scop comun (în primul rând şi cel mai adesea, contra unui duşman comun). Astfel, concurenţa este limitată şi dizolvată prin coalizare. - Şi orice societate convenţională poate fi înţeleasă prin analogie cu acest comerţ bazat pe schimbul valorilor materiale, a căror regulă supremă este politeţea: un schimb de cuvinte şi de amabilităţi, în care fiecare pare să fie alături de celălalt, fiecare pare să-l preţuiască pe celălalt ca pe tovarăşul său dar, în realitate, fiecare se gândeşte doar la sine şi încearcă să-şi impună valoarea şi avantajele în faţa tuturor celorlalţi. Prin urmare, pentru orice favoare acordată altcuiva, el aşteaptă sau chiar cere cel

puţin un echivalent; de aceea îşi cântăreşte precis serviciile, complimentele, cadourile, etc., pentru a vedea dacă au provocat efectul dorit. În acest sens, se încheie permanent contracte informale, care, în cadrul competiţiei, sunt încălcate permanent de cei puţini, norocoşi şi puternici. - Întrucât toate relaţiile sociale se bazează, în general, pe compararea serviciilor potenţiale şi oferite, reiese în mod clar de ce predomină aici raporturile care se referă la obiecte vizibile şi materiale şi de ce activităţile simple şi cuvintele furnizează doar o bază improprie pentru această comparaţie.

Din contră, societatea ca legătură de „sânge" reprezintă, înainte de toate, o relaţie corporală, de aceea se exprimă în cuvinte şi fapte; raportul colectiv faţă de obiecte reprezintă a doua sa natură, deoarece aceste obiecte nu sunt atât schimbate, cât posedate şi utilizate în comun. Societatea, în sensul pe care îl putem numi moral, este, de asemenea, în întregime condiţionată de relaţiile pe care le întreţine cu statul, care nu au fost abordate, până în acest moment, în cadrul prezentului demers, întrucât prioritatea o reprezintă societatea economică.

§ 26.

Dacă ne referim, deci, la progresul societăţii, care este forma supremă de evoluţie a unei vieţi comunitare şi populare în curs de dezvoltare, limitându-ne, în principal, la domeniul economic, acesta se prezintă drept tranziţia de la economia domestică generalăla economia comercială generală, în strânsă legătură: de la dominaţia agriculturii la dominaţia industriei. Această tranziţie poate fi concepută ca şi când ar fi dirijată după un plan, în măsura în care, în rândul oricărui popor, comercianţii - ca şi capitalişti şi capitaliştii - ca şi comercianţi se împing către vârf, cu un succes din ce în ce mai mare, părând a fi uniţi în aceeaşi intenţie. Această intenţie este cel mai bine desemnată prin cuvântul „comerţ". Căci, în timp ce un gospodar, un agricultor sau un orăşean îşi îndreaptă privirea către interior şi către centrul locului, al comunităţii căreia îi aparţin, clasa comercială, din contră, se îndreaptă către exterior; doar acele linii care unesc locurile, şoselele şi mijloacele de mişcare o interesează. Astfel, aceasta locuieşte în centrul fiecărei regiuni, pe care încearcă s-o pătrundă şi să o revoluţioneze.

Toată această zonă este acum piaţa ei -de cumpărare şi de vânzare; atât în măsura în care comerţul este un comerţ interior – în care alternează o absorbţie şi o contracţie, ca sistole şi o expulzie şi o expansiune, ca diastole – cât şi în scopul comerţului exterior, care revine la cedarea mărfurilor în excedent în schimbul recepţiei mărfurilor necesare. Fiecare ţară poate deveni o asemenea zonă şi, cu cât ea câştigă teren, cu atât va tinde să devină ţara societăţii; căci, cu cât schimburile comerciale se desfăşoară mai general şi mai liber, cu atât este mai probabil ca legile pure ale acestor schimburi comerciale să câştige importanţă şi ca toate celelalte calităţi pe care le au oamenii şi lucrurile unele faţă de altele - din contră - să nu mai existe.

Astfel, aria comercială se concentrează într-o unică piaţă principală care este, în cele din urmă, piaţa mondială, de care depind toate celelalte pieţe. Cu cât aria devine mai mare, cu atât mai clar şi mai transparent reiese certitudinea că autorii şi conducătorii acestui comerţ fac tot ceea ce fac pentru câştigul propriu; ei se plasează pe ei înşişi în mijlocul acestei arii şi, văzute din punctul lor de vedere, pământul şi munca acestei ţări, ca şi ale tuturor ţărilor cu care fac comerţ, sunt obiecte posibile pentru plasarea şi investirea capitalului, adică pentru multiplicarea banilor. Pe de altă parte, cu cât conducătorii adevăratei producţii sau munci, ca posesori ai pământului şi ai celorlalţi factori materiali, dar şi ca posesori ai forţei de muncă proprii sau achiziţionate, îşi conduc afacerile cu intenţia de a obţine profit net sau plus valoare, cu atât ei devin, ei înşişi, o simplă clasă de comercianţi, deşi pare că acţionează pe sub sau pe deasupra comerţului adevărat, fie pe picior de egalitate cu acesta, de acord cu acesta în multe privinţe şi în contradicţie, în alte privinţe.

Ambele clase reprezintă o acumulare lichidă, mobilă de bogăţie în bani care, multiplicându-se neîncetat prin utilizarea sa în scopul producţiei sau al comerţului, se numeşte bogăţie de capital. Însă natura capitalului se prezintă, mai întâi, ca o cheltuială şi un sacrificiu al comerciantului care, totuşi, încearcă să achiziţioneze mărfuri pe cea mai ieftină piaţă şi să le vândă pe cea mai scumpă. - Orice vânzător care pune la dispoziţie produse ale muncii sale poate fi considerat comerciant, în măsura în care se comportă ca unul şi calculează dintre preţurile stabilite şi cheltuielile sale. Însă el va calcula diferenţa ca echivalent al activităţii sale, prin care, în realitate, creează o nouă valoare. În măsura în care acest echivalent poate fi

stabilit ca real şi valabil, el nu va retrage de pe piaţa respectivă mai mult decât a cedat. Şi dacă schimbul reciproc ar avea loc numai între astfel de vânzători (aşa cum relevă conceptul fiinţei comunitare dezvoltate), acest schimb ar putea să se prezinte, totuşi, ca un comerţ de natură societală, dacă fiecare, pe o anumită arie nelimitată, ar depune toate eforturile pentru a obţine cel mai ridicat preţ cu putinţă; în acest caz, rezultatul final ar fi totuşi, că aceste eforturi ar fi suprimate prin intermediul unora egale şi opuse, chiar dacă putem demonstra, în fapt, că un vânzător poate obţine avantaje abuzive în raport cu altul (ceea ce ar avea cu atât mai puţine şanse să se producă, cu cât oricine ar putea fi considerat comerciant; în acest sens, s-a afirmat că societatea burgheză presupune, pentru fiecare, o cunoaştere enciclopedică a mărfurilor. K. Marx, *Capital* I, Cap. 1, *Observaţie*).

§ 27.

Orice creaţie, construcţie şi acţiune a oamenilor este un soi de artă, comparabilă unei activităţi organice, prin care voinţa umană se răspândeşte în materia exterioară, dându-i o formă; şi când această activitate serveşte conservării, progresului sau bucuriei unei comunităţi, precum în relaţiile primitive şi originale, ea poate fi înţeleasă ca o formă a acesteia, ca şi cum comunitatea s-ar exprima prin intermediul indivizilor (sau al unui grup) şi ar îndeplini, ea însăşi, această acţiune. Comerţul, ca şi aptitudine de a obţine profit, este tocmai opusul unei asemenea arte. Profitul nu înseamnă valoare, ci doar o modificare a raporturilor de bogăţie: plusul unuia este minusul celuilalt (*le proufict de l'un c'est le dommage d'aultruy*: Montaigne[1]). Apropierea este o activitate pur ocupaţională, aşadar, în măsura în care îi lezează şi pe alţii, e un act de furt; nu este munca ce transformă în bine (sau în obiect de uz) ceea ce nu exista, anterior, decât ca material natural sau nu avea o constituţie atât de bună. Şi „activitatea" pe care o întreprinde comerţul în raport cu obiectele (chiar dacă trebuie să implice şi o oarecare muncă din partea subiectului), în mod esenţial, nu înseamnă altceva decât

[1] Michel de Montaigne, *LesEssais*, vol. I, cap. XXI, Paris, Gallimard, 2007; în românește: *Eseuri*, vol. I, București, Editura Științifică, 1966. (n. t.)

cerere, apropriere, ofertă, cedare, aşadar pure manipulări, care lasă intactă natura obiectului.

Din contră, comerciantul, care îşi stabileşte, ca şi scop al activităţii, o utilizare accesibilă şi raţională, este primul om (în acest sens) gânditor şi liber care apare pe parcursul dezvoltării normale a unei vieţi sociale. El se izolează, pe cât posibil, de toate raporturile necesare (*necessitudines*), de obligaţii şi de prejudecăţi (*A merchant, it has been said very properly, is not necessarily the citizen of any particular country*:)[1]; un pasaj pe care am dori să îl comparăm cu cel citat anterior, al aceluiaşi autor, conform căruia schimbul transformă orice om în comerciant. Acesta este liber de legăturile vieţii comunitare, ceea ce e cu atât mai bine pentru el. Înaintea lui, cu el şi asemenea lui, există creditorul. Distincţia dintre cei doi este clară: creditorul negociază cu una şi aceeaşi persoană, căreia îi dă ceva pentru a primi mai mult. El nu obţine nimic, cu excepţia unei creanţe, adică un drept care îi este acordat prin promisiunea debitorului; de aici rezultă un eventual drept de constrângere asupra acestuia sau (cel puţin) dreptul de a păstra sau de a lua un lucru ca şi cum îi aparţine, lucru pe care debitorul l-a înaintat ca gaj (în mod real sau simbolic), pentru întărirea promisiunii sale. Acest caz a fost deja prezentat, drept cazul pur al contractului valabil în timp, care creează o obligaţie.

Faptul că, în realitate, ceea ce este promis este mai important decât ceea ce se cedează nu este esenţial pentru conceptul de obligaţiune; însă este esenţial în schimbul conţinut, dacă acesta are un subiect al cărui interes depinde de finalitate ca scop al său; şi dacă acesta, în mod calculat, a cedat un bun prezent pentru a obţine unul viitor şi mai mare. Tocmai din acest motiv creditorul îi seamănă comerciantului; căci atât timp cât împrumutul este un fel de ajutor şi cât dobânzile sunt cerute doar ca despăgubire (pentru *lucrum cessans* sau *damnum emergens*), câştigul nu este considerat a fi motivaţia determinantă. Comerciantul, în schimb, acţionează, prin definiţie, în favoarea unui scop atent calculat, iar profitul este singurul motiv necesar al acţiunilor sale; acesta este motivul pentru care el se poate prezenta fără constrângerea şi duritatea care fac, în anumite circumstanţe, din creditor un

---

[1]Ad. Smith, *Wealth of Nations*bk. III, cap. 4; În românește: Adam Smith, *Avuția națiunilor*, București, Editura Publica, 2011, p. 263: „S-a spus, și pe bună dreptate, că un neguțător nu este cetățeanul unei țări anume.” (n. t.)

cămătar. Pentru acesta, totul se tratează amiabil, ca şi cumpărător are de a face cu unul, cu altul, poate chiar şi cu persoane îndepărtate. Deşi posibile şi probabile, obligaţiunile prin intermediul cărora comerciantul devine, el însuşi, debitor sau creditor nu sunt necesare. Însă creditorul se transformă într-un soi de comerciant din momentul în care începe să-şi conducă afacerile, în mod planificat, cu voinţa câştigului. Creanţa, sub forma unui schimb, devine o marfă transmisibilă, care poate fi cumpărată în beneficiul vânzătorului şi al cărei consum are loc prin vânzarea finală, ca îndeplinire a sa.

Astfel se formează sistemul creditării, ca un sistem auxiliar de sprijin al comerţului propriu-zis. Dacă intermediarii schimbului sunt comercianţii, intermediarii medierii sunt bancherii. Dar, în realitate, un aspect esenţial al ambelor categorii (indiferent care ar fi serviciile pe care şi le pot presta reciproc sau le pot presta altora) este că ei nu acţionează ca mandatari, ci pe cont propriu, asumându-şi riscuri şi pericole, ca forţe libere şi independente, ale căror acţiuni integrale sunt mijloace calculate în vederea atingerii scopurilor riguros planificate. Totuşi, toate aceste activităţi, în măsura în care pot sprijini, în mod direct sau indirect, satisfacerea nevoilor (de schimb), într-unul sau mai multe puncte, pot fi considerate funcţii auxiliare ale unui organism mai vast, dacă suntem determinaţisă credem că acesta există; cu toate acestea, nu este vorba de comerciantul individual, ci de comerţ în general, de domeniul comerţului, ca un organ care se compune din viaţa şi voinţa comunităţii. Dacă nu există comunitatea, atunci ea nu este nici organ al facilitării schimbului; pe de o parte, ea poate să se prezinte drept un agent comercial care îşi urmăreşte profitul, pe de altă parte, ca o modalitate de procurare a mărfurilor necesare şi de a se asimila acestora; însă ambele cu condiţia ca întreaga tranzacţie să fie supusă, în mod favorabil, întregului comunităţii, prin transformarea unei valori mai puţin utile într-o valoare mai utilă şi, de asemenea, ca aprovizionarea şi remuneraţia (care se prezintă, totuşi, sub forma unui profit regulat) să fie pe măsura serviciului prestat de către acest organ întregului, în urma unei evaluări corecte (neexcluzând un profit mai mare, dacă acesta este suportat din costurile altora).

§ 28.

Totuşi, în realitate contradicţia persistă şi provoacă o inversare a tuturor acestor relaţii: în timp ce fiecare vânzător propune, în general, produsul propriei munci ca marfă reală, căutând, în cele din urmă, o altă marfă reală ca echivalent, este tipic negociatorului şi cămătarului să posede o marfă pe care nu au produs-o, banii, care, în accepţiunea termenului, reprezintă o marfă ideală, chiar dacă – de regulă – sunt reprezentaţi prin marfa reală a unui metal monetizat; căci, în sine, banii reprezintă calitatea pură, abstractă, a oricăror mărfuri, puterea de a dobândi altele, forţa unui levier sau a unei greutăţi care nu poate fi creată, ci doar acumulată. Această acumulare este singurul scop al negociatorului. El cumpără bani cu bani, chiar dacă prin intermediarul mărfii; cămătarul o face şi fără un intermediar. Însă acţiunile şi întreprinderile lor ar fi nule, conform standardelor societăţii, dacă ar dobândi o cantitate echivalentă: aceasta este natura împrumutului necomercial, efectuat din amabilitate şi prietenie şi a vânzării la preţul de cumpărare care, ocazional, poate necesita un profit negativ, de exemplu protecţia contra pierderii.

Totuşi, negociatorii şi cămătarii puternici vor să dobândească, în mod regulat, o cantitate cât mai mare de bani în schimbul uneia cât mai mici. Ei vor să obţină profit. În măsura în care acest lucru le reuşeşte, în virtutea diferenţelor temporale şi spaţiale, ei îşi pot multiplica nelimitat capitalul sau bogăţia, prin valorificarea atent calculată a circumstanţelor favorabile. Spre deosebire de producători, care introduc pe piaţă produsele propriei munci, pentru a le transforma într-o formă mai durabilă, mai plăcută, susceptibilă de a fi conservată sau utilizată; cu toate că banii, acolo unde se pot obţine, sunt preferaţi deoarece întrupează libertatea alegerii şi a proiectării utilizării viitoare. Într-adevăr, este posibil, totuşi, să utilizăm banii astfel încât să-i înmulţim; şi, odată ce un asemenea obiectiv este conceput şi fixat ca scop absolut, alegerea nu mai poate pendula decât între camătă şi comerţ, drept metodele cele mai simple şi mai uşoare de a-l atinge. Dar, chiar dacă dorinţele şi tentaţiile nu lipsesc, oportunitatea acestor activităţi sau participarea la acestea sunt strâns legate de condiţiile particulare.

Din contră, multiplicarea banilor ca venit din muncă este limitată prin materia primă şi uneltele de lucru, precum şi prin forţa de muncă şi

abilităţile individuale şi orice venit de acest tip, chiar dacă se prezintă exclusiv sub forma banilor, poate fi considerat, pe bună dreptate, drept salariul şi preţul naturale, pe care „poporul" (sau oricare alt termen menit să exprime comunitatea) le garantează lucrătorului său, în scopul conservării şi dezvoltării vieţii prezente şi viitoare: adică ceea ce, în realitate, constă în hrană,locuinţă, îmbrăcăminte şi toate celelalte potenţiale lucruri care îi pot fi utile sau îl pot bucura. Însă poporul ar trebui să fie nebun să dea o sumă de bani prestatorului unui serviciu atât de rar şi de preţios ca să-i cumpere marfă pe care, apoi, este obligat să o răscumpere la un preţ mai mare.

De aceea, tot acest raţionament la adresa realităţii, pe care o înţelegem ca societate, este inadecvat. Comercianţii sau capitaliştii (posesorii de bani care se pot multiplica prin dublu schimb) sunt stăpânii şi seniorii naturali ai societăţii. Societatea există prin voinţele lor. Ea este unealta lor. Toţi non-capitaliştii din cadrul societăţii sunt fie similari uneltelor moarte – ideea absolută a sclaviei – fie sunt nuli în drepturi, adică sunt consideraţi ca neavând o voinţă arbitrară proprie, deci incapabili de a ocupa un loc în sistemul contractelor valabile. Aici, am putea înţelege conceptul dominaţiei ca situându-se, pur şi simplu, la polul opus. Însă astfel am nega conceptul societăţii (generale, umane). Între stăpâni şi sclavi nu ar exista o relaţie socială, prin urmare nu ar exista niciun fel de relaţie. Sau, dimpotrivă: sclavii sunt persoane, subiecte libere ale propriei voinţe arbitrare, ale schimbului şi ale contractelor, ca atare, subiecte ale societăţii însăşi şi ale convenţiei. Şi doar acesta este sistemul natural şi normal.

În percepţia socială a dreptului natural, toţi oamenii sunt *a priori* egali, ca fiinţe raţionale şi capabile de acţiune. Fiecare reprezintă şi posedă o anumită putere, ca libertate proprie şi sferă a voinţei arbitrare. Fiecare poate să-l ucidă pe celălalt, dacă aşa consideră că e bine. Fiecare poate să-şi însuşească bunuri, în mod nelimitat şi să se bucure de ele; să le apere contra oricărui atac. Fiecare poate, dacă deţine materialele şi aparatele necesare, să creeze lucruri noi prin activitatea proprie: munca. Şi fiecare îşi poate transforma activitatea în obiect, pe care îl poate vinde. Poate să facă din acesta obiectul unui contract, al unei promisiuni. Recunoaşterea acestor abilităţi generale şi necesare ca aparţinând fiecărui om, cel puţin adult, face din sclavia legală un nonsens, o suprimă.

§ 29.

Dominaţia naturală exercitată de comercianţii liberi sau capitalişti, în societate, asupra lucrătorilor liberi (cum am fi tentaţi să numim întreaga masă) se realizează - devine dominaţie reală în ciuda libertăţii acestora – în măsura în care lucrătorii sunt privaţi de orice proprietate – asupra mijloacelor de lucru şi de consum, se diferenţiază şi se generalizează ca deţinători ai unei simple forţe de muncă („mână" de lucru); ei sunt obligaţi (dar şi pregătiţi) de circumstanţe, respectiv de imposibilitatea de a trăi altfel, să-şi înstrăineze forţa de muncă pentru a câştiga bani (*quanqam coacti tamen volunt*[1]). Această înstrăinare pentru bani face din ei o specie nominală de comercianţi: ei îşi scot la vânzare mărfurile şi le vând, precum toţi vânzătorii de mărfuri, nu contra altei mărfi speciale, ci a mărfii generale, care este libertatea şi posibilitatea de a cheltui, de a cumpăra sau de a-şi conserva (economisi) banii şi chiar de a-i valorifica prin camătă sau comerţ: proprietatea temporară asupra banilor face din lucrători potenţiali capitalişti. Întrebarea - pe care nu o adresăm aici - este în ce măsură pot ei chiar să devină capitalişti. În orice caz, este vorba de o caracteristică secundară, care nu vizează conceptul de lucrător. În schimb, pentru aceştia este esenţială posibilitatea de a deveni posesori temporari de bani.

Dată fiind necesitatea (şi dacă aceasta este suficientă) de a schimba banii cu bunuri de consum, adevărata semnificaţie a acestui comerţ se reduce la vânzarea forţei de muncă în schimbul bunurilor de consum, care se presupune că lipsesc. Prin urmare, acest comerţ nu este un comerţ propriu-zis, ci un simplu schimb, chiar dacă trece prin două faze. Lucrătorul se confruntă direct cu subiecţii adevăratului comerţ, adică ai aceluia care se desfăşoară în vederea profitului. Pentru ei, forţa de muncă achiziţionată este o marfă, a cărei revânzare reprezintă scopul unic al achiziţiei. Revânzarea poate avea loc direct printr-un simplu transfer: aşadar, această formă de comerţ este similară oricărei alteia, cât de specific ar fi tipul mărfii. Căci marfa „forţă de muncă" se deosebeşte de toate celelalte prin faptul că singurul său consum posibil constă din a o utiliza aplicând-o la şi asociind-o cu alte mijloace de lucru disponibile (materiale sau unelte) prin care ea este

[1]Deși sunt constrânși, totuși vor (t. n.)

transformată în lucruri agreabile sau utile, în bunuri de consum, în mijloace de producţie care nu sunt simple obiecte, ci care conţin în ele o parte din mijloacele necesare muncii asociate cu forţa de muncă.

Vânzarea bunurilor de consum finite se află, în sine şi pentru sine, pe aceeaşi linie cu vânzarea forţei de muncă: chiar dacă banii încasaţi pot semnifica, în primul rând, altceva, totuşi nu înseamnă nimic altceva – în afară de sine, dacă este produs de lux – decât posibilitatea transformării sale în alte bunuri de lux; iar vânzarea forţei de muncă nu este niciodată înţeleasă – spre deosebire de cumpărare – ca fiind efectuată în vederea unei revânzări ulterioare profitabile (a banilor). Cauzele profitului comercial nu sunt abordate aici. Condiţia profitului este conservarea mărfurilor: ele nu pot fi consumate, utilizate. Marfa „forţă de muncă" trebuie să fie consumată; ea trebuie – să spunem aşa – să dispară, ca să reînvie sub forma lucrurilor pe care le creează.

§ 30.

Atunci când camăta, al cărei act primordial este acela de a ceda bani pentru orice fel de folosinţă, se distinge în mod clar de comerţ prin faptul că aici contractantul pasiv, în ciuda oricărei libertăţi formale, se poate găsi faţă de creditorul său într-o situaţie de dependenţă materială naturală, atâta vreme cât este obligat să cumpere cu „bani străini" fie obiectele consumului propriu, fie mijloacele sale de lucru, astfel încât posesia acestora corespunde unei proprietăţi negative a capitalului (datorat) şi a dobânzilor; efectul cametei este similar în acelaşi timp cu împrumutul (leasing, închiriere) pământului şi al terenului, al casei, locuinţei şi al dependinţelor acestora, dacă acesta din urmă poate funcţiona şi poate fi considerat ca o afacere propriu-zisă. Şi aici chiriaşul (sau locatarul) trebuie să fie considerat proprietarul negativ al casei sau al pământului, din cauza obligaţiei sale de a restitui eventual bunul (după expirarea contractului) şi de a plăti chiria. Însă aici obiectul principal (capitalul) se menţine în realitate şi nu poate fi substituit; de aceea, condiţia de proprietar este privată de afinitatea pe care camăta practicată în mod obişnuit o are faţă de comerţ, aceea că ambele riscă nişte fonduri, chiar dacă unul primeşte în schimb o promisiune sau mai

degrabă o creanţă (obligaţiune, schimb sau încă vreun alt tip de ipotecă, adică eventuala proprietate asupra unui obiect ce înlocuieşte pierderea capitalului) iar celălalt o marfă. Banii dispar în circulaţie. Pământul nu dispare, ci rămâne sub picioarele şi în mâinile proprietarului său.

Aşadar, condiţia de proprietate este, din acest punct de vedere, cea mai atipică formă de comerţ. Trebuie mai întâi ca pământul să fie convertit prin reprezentare în bani sau în ceva ce are valoare monetară, lucru care se întâmplă atunci când este gândit exclusiv ca mijloc iar chiria ca scop absolut; tot aşa cum capitalul este un simplu mijloc al împrumutătorului şi al comerciantului, dobânda sau profitul sunt scopurile lor absolute. Însă în timp ce banii sunt trataţi aici în virtutea naturii lor – căci ca bani ei sunt mijloace, chiar dacă utilizate doar pentru achiziţionarea obiectelor necesare în care trebuie să fie convertiţi şi nu pentru dobândirea unei sume mai mari de bani – nu este şi cazul pământului; întrucât el este o realitate substanţială ce condiţionează mai degrabă omul pe care îl atrage şi îl leagă de sine, ca şi cum s-ar afla în mâna sau în buzunarul unui stăpân oarecare şi ar fi la discreţia acestora.

De aceea, se consideră un mare progres al gândirii atunci când individul sau societatea încep să manevreze pământul ca pe o formă particulară a bogăţiei şi a capitalului – dacă, totuşi, efectul dureros cauzat de dominaţia comerciantului este depăşit prin presiunea imediată şi personală pe care, în anumite circumstanţe, creditorul o poate exercita asupra debitorului, atunci este posibil – istoria şi prezentul au demonstrat-o deja – ca proprietarul şi agentul său să nu se comporte mai puţin ostil faţă de locatarii lor, încasând chiriile fără menajamente şi evacuându-i pe aceştia fără milă din casele şi căminele lor. Comerciantul îşi poate înşela clienţii, fie ca şi cumpărător, fie ca vânzător, întrucât în calitate de profitor profesionist, el are tentaţii puternice şi ocazii nenumărate; sau chiar o aptitudine, înclinaţie şi lipsă de conştiinţă înnăscute spre a face acest lucru; însă acestea sunt acte izolate de a căror repetare individul avertizat va trebui să se ferească şi pe care adesea (în special în relaţiile dintre comercianţi) o inteligenţă calculată chiar le interzice. Nu rezultă de aici nici o dependenţă, nici o revendicare, nici un drept coercitiv care să-l facă stăpân peste activitatea altora. Dimpotrivă, creditorul şi proprietarul au posibilitatea de a-şi lăsa debitorii să lucreze exclusiv pentru ei şi de a le exploata forţele. În

acelaşi mod se comportă, în cele din urmă, comerciantul, atunci când îi oferă bani unui lucrător pentru a procura materiale sau unelte sau ambele; în măsura în care acestea sunt elemente ale muncii, comerciantul este comparabil proprietarului, dar este totodată şi foarte diferit de acesta, fiindcă nu-l lasă pe lucrător să facă tot ce vrea, pentru ca din veniturile sale să-şi încaseze chiria. Scopul său este mai degrabă acela de a-şi însuşi munca şi de a o converti în natură ceea ce, formal, are loc sub forma achiziţiei dar, cum el însuşi fixează preţul (căci cumpărătorul depinde de el ca şi debitor), ar trebui să se numească apropriere pură; nu un nou contract de schimb, ci o consecinţă a celui precedent, în virtutea căruia, în realitate, vânzarea forţei de muncă este comparabilă unei vânzări de mărfuri care sunt încă în curs de producţie, comerciantul apărând ca proprietar al forţei de muncă şi prin urmare ca autor formal al lucrurilor.

Acest lucru este valabil şi în privinţa proprietarului (cu excepţia cazului în care acesta este un vânzător capitalist) în sistemul în care locatarii săi sunt obligaţi prin condiţiile contractuale să muncească pe pământurile domeniului său, el devenind astfel stăpânul produselor vandabile. Însă dacă locatarii îşi desfăşoară propria exploatare, se poate întâmpla, în cazurile nefericite, ca el să devină un asupritor care nu le cere mărfuri, ci bunuri. Rolurile par inversate, chiria pecuniară este, la origine, o chirie naturală şi nu reiese din relaţii contractuale. Proprietarul are, de asemenea, un interes în ceea ce priveşte suma de bani (exceptând cazul în care între timp devine un capitalist veritabil) deoarece aceasta reprezintă pentru el o cantitate de obiecte şi de bunuri de consum. Pentru comerciant însă obiectele pe care le creează reprezintă o sumă de bani iar banii reprezintă în principal posibilitatea propriei replicări.

§ 31.

Dacă recunoaştem în această descriere a comerciantului transformat în industriaş prima metodă prin care comerţul se instalează în procesul muncii, există, pe lângă aceasta, şi o fază în care principiul comerţului se dezvoltă chiar din atelierul lucrătorului independent. Când atelierul lucrează la comandă şi pentru necesităţile unei clientele care are, într-adevăr, nevoie de

lucrurile pe care el le produce şi nu are nevoie de intermediar, poate începe să constituie stocuri şi să caute să le introducă pe pieţe îndepărtate. Cu cât se afirmă reuşita, cu atât este mai mare tentaţia şefului de a reuni în casa sa, în locul unui număr natural şi, totodată, limitat de ucenici şi de ajutoare, cât mai multe forţe de muncă şi de a le face să producă mărfuri în profitul lui, el însuşi limitându-se la comenzi, la responsabilitatea afacerii şi la tranzacţiile comerciale.

De cealaltă parte, cu cât artizanul independent devine sărac şi slab, cu atât este mai înclinat să dea curs, în mod favorabil, solicitărilor venite din partea comerciantului exterior. De aici poziţia lucrătorului rural faţă de lucrătorul urban. Lucrătorul urban – putem, oarecum, să presupunem – este sau vrea şi poate să devină un meşteşugar. El deţine un atelier moştenit sau cumpărat şi unelte moştenite sau cumpărate; deţine, de asemenea, îndemânare, clientelă, o cantitate constantă de lucru pe parcursul unui an sau la orice termen solicitat şi este înconjurat, în toate aceste raporturi, de o cooperaţie intimă şi protectoare care, în interiorul atelierului, blochează tendinţele diviziunii capitaliste, fiind cu atât mai greu de pătruns din afară. De aceea, lucrătorul rural care nu beneficiază de aceste condiţii, este prada sigură a comerciantului; şi, în măsura în care mica industrie urbană nu este încă dizolvată din cauza populaţiei în creştere, de modificarea utilajelor, de comerţul amplificat, industria generată de comerţ este, într-o primă fază, rurală, chiar dacă îşi contrazice originea şi tendinţa interioară.

Această industrie predominant rurală este industria domestică. Dependenţa ţăranului sau a muncitorului zilierde un stăpân, obligaţia muncii forţate şi grija pentru propriul ogor nu îl împiedică să aibă suficient timp liber în sezonul rece, pe care are grijă să-l valorifice, conform obişnuinţei, împreună cu soţia şi copiii, pentru realizarea vechilor arte domestice, între care torsul şi ţesutul sunt cele mai uzuale, în folosul propriu şi al celor apropiaţi şi, uneori, şi pentru piaţa urbană sau pentru comerciantul ambulant. Acesta, ca şi cunoscător al pieţei capabil să ajungă şi pe pieţele mai îndepărtate, găseşte aici cea mai convenabilă sursă de profit. Când comerciantul îi furnizează lucrătorului domestic materiale, utilaje, modele şi, în cele din urmă, chiar şi alimente, acestuia din urmă îi mai rămân, ca bun propriu, doar atelierul domestic, respectiv contribuţia pe care o aduce la producţie, exceptând mâna de lucru şi îndemânarea proprii. Însă, aici,

unitatea dintre casă şi atelier este doar întâmplătoare. În artizanatul independent, ea rămâne naturală, dacă nu chiar necesară; este obţinută şi conservată de lucrătorul însuşi ca fiind utilă şi plăcută, acolo unde i-o permite natura lucrului. Chiar dacă este atât de dorită, această unitate nu mai depinde atât de mult de voinţa lucrătorului, ci, într-o măsură din ce în ce mai mare, de dispoziţia comerciantului care o tolerează, deşi este deranjantă, până când avantajele unificării asupra avantajelor proprii şi ale grupurilor sale în întreprinderi mai mari par a întrece costurile. Avantajele generale sunt: o supraveghere mai uşoară şi mai strictă, o coroborare mai rapidă şi corespunzătoare planului a proceselor separate sau separabile ale aceleiaşi mase de lucru, posibilitatea de a aduce producţia mai aproape de cele mai importante pieţe de desfacere. Însă ceea ce este decisiv şi face necesară reunirea atelierelor izolate este dezvoltarea tehnicii: parţial prin dizolvarea muncii artizanale în elemente, prin simplificare şi distribuirea părţilor legate, dar divizate, în mod intenţionat şi încredinţate unor specialişti special formaţi în acest sens; parţial şi în mod special prin inventarea de unelte care se extinde, monstruos, dincolo de corpul familiei lucrătoare individuale şi de casa acesteia – este vorba de maşinism. Efectul este acelaşi dacă atelierul domestic al meşteşugarului independent este extins, chiar de acesta, în fabrică, când uneltele de mână sunt înlocuite de maşini.

Astfel se disting, în dezvoltarea de ansamblu a dominaţiei comerţului asupra muncii, sau a industriei, 3 faze (conform analizei magistrale a lui K. Marx[1], cu o mică modificare a interpretării sale), dintre care ultimele două sunt mai strâns legate între ele decât cu prima şi anume 1) cooperarea simplă, 2) manufactura, 3) industria mecanică (propriu-zisă şi mare). Conceptul fabricii – ca *manufacture réunie* [manufactură reunită] – poate acoperi ambele ultime specii, opunându-se, astfel, în mod corespunzător, industriei domestice dependente – ca *manufacture séparée [manufactură separată]*.

Dominaţia comerţului sau a capitalului are chiar sfera sa proprie şi naturală în producţia artizanală, din mai multe cauze, dintre care cele mai importante sunt foarte evidente şi nu este necesar să fie explicate aici.

[1]Karl Marx, *Das Kapital- Kritik der politischen Oekonomie,* Hamburg, Verlag von Otto Meisner, 1867; în româneşte: *Capitalul – Critica economiei politice,* Alexandria PublishingHouse, 2009 (n. t.)

Totuşi, ea găseşte o paralelă în agricultură, care este decăzută din rangul său de mamă a oricărei forme de muncă regulată, într-o ramură a industriei naţionale sau mondiale. Chiar dacă dominaţia proprietarului, dezbătută anterior, nu vizează în mod direct producţia mărfurilor, o favorizează, întrucât renta în bani îl obligă pe producător să caute piaţa cea mai scumpă. Pentru ţăran, alături de proprietar se găsesc comerciantul de cereale şi cămătarul, care au intenţia şi posibilitatea de a-şi însuşi cea mai mare parte din truda sa, convertită în bani. Însă, prin intermediul producţiei independente de mărfuri, marea exploataţie agricolă se ridică deasupra fermei: reunind mai întâi ţăranii, ca servitori, scop în care servitutea trece drept cea mai potrivită formă.

În cele din urmă, apare exploataţia agricolă capitalistă liberă, cu utilaje şi maşini proprii, cu lucrători liberi, alternanţi, plătiţi cu ziua, exploatarea conştientă a solului şi a muncii în vederea celui mai mare profit; principiul: *profit is the sole end of trade [profitul este singurul scop al comerțului]* se aplică, aşadar, şi la această „economie” străveche şi veritabilă.

§ 32.

Peste tot acolo unde se îndeplinesc aceste tendinţe, munca umană fructuoasă (productivă) a devenit un simplu mijloc ce serveşte revânzării avantajoase a acestor mărfuri cu totul şi cu totul speciale. Comerciantul sau capitalistul însuşi se camuflează, prin acest proces, într-un lucrător sau furnizor de lucru, în agricultor, artizan sau artist; el devine antreprenor al procedeelor de lucru. Istoric, acest proces se poate produce şi în mod invers: proprietarul unui bun, şeful unei întreprinderi poate deveni fabricant şi deci comerciant. Înţelesul termenului este acelaşi. Întreprinderea comerţului a devenit un fapt evident; problema este să aflăm cum devine dominantă. Meşteşugarul devenit fabricant nu este mai puţin capitalist, în esenţă, decât comerciantul care întreprinde aceeaşi activitate, în sensul unei persoane abstracte, bogate (ceea ce corespunde totodată conceptului general al comerciantului) şi se poate considera că şi-ar fi acoperit *a posteriori* goliciunea cu veşmântul celui ce fusese cândva un meșteșugar. Fabricantul

sau întreprinzătorul poate contribui, în realitate, la procesul de producţie printr-o muncă personală oarecare sau o activitate, un serviciu, astfel încât să coopereze la rezultat şi să participe la formarea valorii obiectului creat; este vorba mai ales de activitate care constă din a dirija şi a da ordine, a dispune de forţele existente, a organiza supravegherea şi, în fine, de a guverna şi de a dirija un sistem complicat de mişcări şi de operaţii, activitate care se distinge de munca veritabilă. Cât de uşor ar părea să stabilim, în mod conceptual sau real, o legătură între aceste două activităţi, ea se realizează exclusiv *per accidens* şi, în consecinţă, este necesar să distingem funcţia de conducere, ca şi orice altă muncă reală de funcţia de antreprenor; ea trebuie să fie diferenţiată, pentru ca cea din urmă să apară în accepţiunea sa pură. Comerciantul nu are nevoie de această evoluţie sau are nevoie doar în mod excepţional; dat fiind că prin natura sa el nu are nimic de a face cu munca de producţie. Dimpotrivă, meşterul pe care îl putem considera un lucrător angajat în producţie are nevoie de ea. Acesta trebuie să se retragă cumva din mijlocul muncii pentru a se plasa în faţa ei ca mijloc pur exterior. În general, el nu întreţine decât o relaţie pur instrumentală (cauzală) cu munca şi pericolul de a se implica personal este foarte redus.

Astfel, cele două figuri se întâlnesc la jumătatea drumului. Ambele sunt incluse în conceptul mai vast al capitalistului antreprenorial, căruia i se suprapune conceptul capitalistului împrumutător (creditor), pentru a trimite la distincţia dintre comerţ şi camătă, pe care am evocat-o deja. Însă, ca şi ocupaţiile, şi calităţile pot fi reunite într-o singură persoană. O specie care se dezvoltă din ambele forme şi alături de acestea compune capitalistul concurent, îndrăzneţ, jucător. Căci comerţul este înrudit prin esenţă cu jocul (*le commerce est un jeu*) în măsura în care cumpărătorul îndrăzneşte să cumpere, în timp ce achiziţia, chiar dacă pare interesantă, nu prezintă o certitudine. Astfel, camăta este un joc, căci nu suntem siguri că vom recupera capitalul împrumutat şi, cu atât mai puţin, profitul şi dobânzile. Tranzacţia se bazează, înainte de toate, pe speranţă, apoi pe calcul şi pe combinaţia posibilităţilor; şi dacă afacerile proaste sunt compensate prin cele bune şi cele bune predomină, scopul este atins. Totuşi, dacă în jocul pur, acordăm libertate efectelor împrejurărilor (conjuncturilor) necalculate (accidentale) şi dacă probabilitatea pierderii este acceptată până la un anumit

punct, este firesc să ne străduim să eliminăm elementul incertitudinii şi să facem beneficiul sigur şi regulat.

Dintre metodele diverse pe care le poate utiliza capitalul de împrumut cu această intenţie, obţinerea gajurilor este cea mai importantă. Dintre metodele comerţului, ne interesează doar cea prin care aceasta preia controlul asupra producţiei şi face din cercetarea profitului său pur ceva inerent procesului de producţie în sine. Desigur, vânzarea mărfurilor fabricate poate fi la fel de incertă şi poate eşua, ca şi vânzarea mărfurilor cumpărate. Însă aceasta este o stare provizorie. Ea reiese din desprinderea anevoioasă dintr-un sistem de comunităţi care fabrică lucruri oarecum pentru sine şi le împărtăşesc. Dar, pe de altă parte, în societatea în forma sa împlinită, fiecare marfă ar fi produsă în cantitate necesară şi vândută potrivit valorii sale de către o entitate capitalistă unificată, precum o persoană care ar poseda cunoştinţe complete asupra cererii normale. Această concepţie nu se poate îndeplini. Şi, totuşi, acestea sunt aproximări prin care soliditatea producţiei capitaliste se distinge de cea a comerţului comun.

§ 33.

Vom continua acest raţionament astfel: toate obiectele vânzării şi cumpărării se numesc mărfuri. Acestea se presupune că sunt finisate; în acest sens, tot ceea ce se găseşte în sfera de voinţă a unuia fiind, prin urmare, transferabil în sfera de voinţă a altuia, poate lua forma mărfii. De exemplu, parcele delimitate de pământ, cărţi şi tablouri rare şi alte asemenea lucruri nefungibile; chiar şi propria activitate – munca sau serviciul – poate lua forma mărfii. Pentru comerciantul care, în simplă calitate de comerciant, se străduieşte să vândă marfa cumpărată, în măsura în care nu exercită nici o presiune asupra producţiei, toate mărfurile sunt de acest fel; în consecinţă, toate sunt egale. El poate de exemplu să comercializeze, în calitate de împrumutător (creditor) de servitori sau agent teatral şi forţă de muncă sau voci achiziţionate sau, la fel, de bine haine vechi. Comerciantul de cereale se comportă şi el în acelaşi mod atunci când se găseşte pe un domeniu limitat faţă în faţă cu ţăranii. Cu fiecare recoltă, o anumită cantitate de cereale devine disponibilă şi poate fi comercializată. Atunci când subiecţii

comerţului sunt concepuţi într-o persoană unică, aceasta din urmă poate desfăşura tot felul de operaţiuni cu obiectele sale, care pot fi utile sau dăunătoare restului societăţii; ea poate, de exemplu, să ardă o parte a cerealelor pentru a ridica valoarea de schimb a părţii rămase peste cea stabilită pentru masa totală. Sau – ceva mai prietenos – poate conserva o parte pentru a o oferi mai târziu; pe scurt poate face manipulările pe care le doreşte şi care îi pot aduce cel mai mare profit.

Pe de altă parte, este vorba de a produce marfă în scopul vânzării. Acest lucru nu este posibil decât muncind sau punându-i pe alţii să muncească. Propoziţie care nu are nevoie să fie demonstrată întrucât este conţinută în ipoteză. Se presupune că fabricarea numită, în general, producţie depinde de voinţa umană raţională. Desigur, comerciantul poate, pe un teritoriu existent, să producă mărfuri şi fără a munci sau a-i pune pe alţii să muncească; respectiv cumpărându-le sau aducându-le din altă parte. Totuşi, dacă ne imaginăm acest teritoriu extinzându-se dincolo de toate limitele posibile sau dacă luăm în calcul posibilitatea importului mărfurilor – ceea ce pe un teritoriu mai restrâns are acelaşi rezultat -, alternativa este evidentă.

Fără îndoială – şi este important să remarcăm -, concepţia unui import controlat corespunde mai puţin muncii proprii şi mai mult muncii făcute de alţii, puşi să muncească. Cel ce îi pune pe alţii să muncească îşi îndeplineşte scopul, apărând nu doar ca autor al oricărui lucru fabricat al cărui proprietar de drept este, dar şi atunci când masa obiectelor fabricate nu este limitată decât prin voinţa sa şi prin mijloacele sale; în concluzie, atunci când este capabil să confere fabricaţiei sale o dimensiune preferenţială, procurându-şi mijloace de lucru utilizate de forţele de muncă pe care le-a achiziţionat.

§ 34.

Profitul oricărui alt fel de comerţ nu este, în acest sens, natural decât în cadrul sistemului general al societăţii, el revine doar clasei comerciale – indiferent cum ar fi distribuit între comercianţi. În virtutea tendinţelor inerente din cadrul sistemului societăţii, el se reduce, în cele din urmă, la suma valorii pe care ar putea-o avea în societate serviciile de transfer de

mărfuri (sau de stocare provizorie a acestora), supoziţie care vizează nu doar toate serviciile, ci şi toate mărfurile în general, în măsura în care ecuaţia preţurilor reale care variază în funcţie de timp şi de loc oscilează în curbe care se reduc, progresiv, în jurul ecuaţiei valorilor ideale, care variază doar în funcţie de timp; dimpotrivă, comerţul care fabrică se găseşte pe o poziţie mai sigură. Prin muncă, el adaugă valoare unei valori preexistente, aşa cum face lucrătorul independent, agricultorul sau artizanul care îşi prezintă produsele pe piaţă sau care produce sau vinde la comandă. Aşa cum, într-un sistem al schimbului bazat pe valoare, această muncă ar trebui să capete un echivalent care constă în roadele unei munci evaluate, în funcţie de condiţii, drept o cantitate de lucru de greutate egală; astfel, capitalistul care dă de lucru într-un asemenea sistem, recuperează valoarea unei cantităţi de lucru echivalente cu cea pe care a consumat-o şi care este convertită în mărfuri. Întrucât a cumpărat această muncă sub forma forţelor de muncă, se pune întrebarea: cum este posibil să obţii un profit regulat, pornind de la diferenţa dintre valoarea forţelor de muncă ca şi marfă cumpărată şi a valorii muncii ca principiu al producţiei de obiecte (noi) reflectat în marfa vândută (cu condiţia ca mărfurile să fie negociate la valoarea lor)?

§ 35.

Lucrările şi serviciile sunt propuse şi vândute ca mărfuri. Ele îşi condiţionează preţul aşa cum o felie de pâine sau un ac de cusut îşi condiţionează preţul. Însă se deosebesc de aceste mărfuri alcătuite din materiale naturale şi din muncă; căci ele sunt materiale naturale pur şi simplu, nu sunt produse ale muncii. În această privinţă, se situează pe aceeaşi linie cu pământul şi solul. Oferta de pământ şi de sol nu poate fi, în niciun caz, multiplicată de import, ceea ce presupune, din contră, ca ele să fie deja obiecte ale comerţului. În măsura în care nu sunt şi în care fiecare om „îşi vinde pielea la piaţă”, cantitatea de forţă de muncă este limitată în acelaşi mod ca şi cantitatea de pământ şi de sol. Niciuna din cele două tipuri de mărfuri nu pot fi fabricate. Valoarea şi preţul lor sunt, aşadar, condiţionate exclusiv prin cantitatea lor existentă, actuală şi nu prin cea potenţială, viitoare; şi prin raportul dintre această cantitate şi gradul,

respectiv puterea de cumpărare a cererii. Însă, în realitate, se cer şi se oferă nu doar lucrări şi servicii exclusiv generale şi nedeterminate ci şi speciale şi determinate. Cu atât mai evidentă devine atunci natura limitată a ofertei. Ea este un avantaj pentru cei care au ceva de oferit, în împrejurări de altfel egale. Dezavantajul său constă în necesitatea şi dificultatea în care ofertanţii s-ar putea găsi în raport cu mărfurile (bani sau bunuri de consum). Căci cu cât este mai mare valoarea dorinţei de posesiune (subiective) a mărfurilor străine, cu atât mai mică devine, în mod necesar, valoarea (subiectivă) de conservare a mărfurilor proprii şi cu atât mai intense şi mai puternice sunt dorinţa şi voinţa de a se debarasa de acestea. Trebuie să considerăm, pe de o parte, că dorinţa de a obţine bani sau alimente este nelimitată la orice om care nu le posedă şi care nu le primeşte din comunitatea sa (ceea ce nu intră în discuţie aici). El are doar opţiunea de a-şi însuşi cu forţa ceea ce doreşte (ceea ce încalcă dreptul natural al societăţii) sau de a-l obţine în cadrul comerţului, vânzându-şi forţa de muncă.

Pe de altă parte, este o mare diferenţă dacă o marfă este cerută şi cumpărată de cei care vor să o utilizeze; respectiv ca scop, ca lucru, ca valoare de consum. În acest caz, ea este luată în posesie ca obiect al propriei voinţe, ca şi completare a forţei proprii. Este necesară atâta vreme cât este dorită. Chiar şi atunci când nu este necesară, se resimte totuşi o anumită plăcere, poate chiar o pasiune, în orice caz o dorinţă care are o intensitate reală. Toate acestea cântăresc, de asemenea, în favoarea serviciilor oferite. În consecinţă, în asemenea cazuri, mai ales când este vorba de servicii concepute ca mărfuri de o natură particulară, este evident caracterul nesocial al acestui schimb. Mai ales atunci când nevoile vânzătorului sunt limitate sau inexistente. Căci, chiar dacă intensitatea cererii pentru o marfă străină nu este, în sine, comercială, dorinţa presantă de a se debarasa de propria marfă este totuşi comercială. Dimpotrivă, scăderea intensităţii acestei dorinţe de a dobândi nu reprezintă nimic comercial. Odată cu ea, se diminuează şi dorinţa de a se dispensa de propria marfă.

Cadrul cel mai favorabil pentru a desfăşura un comerţ altfel decât social, este creat dacă de fiecare parte există o dorinţă controlată de schimb care se bazează pe plăcere sau de nevoia de a dobândi un obiect sau un talent posedat de altcineva. În acest caz, schimbul reprezintă doar forma în care se manifestă un principiu de distribuţie, conform normelor comunitare.

§ 36.

Am evidenţiat care este diferenţa dacă o marfă a fost cerută de cei ce vor să o utilizeze. Completarea este: sau de cei care vor să o revândă. Aceştia nu au niciun raport intern cu obiectul, îl privesc cu o răceală totală. Nu există tendinţa de a recompensa lucrătorul sau artistul, după aprecierea personală şi cu intenţia de a dărui, din delicateţe sau bunăvoinţă, sau cu bucurie faţă de opera acestuia. Din contră, singurul scop al comerciantului este acela de a da cât mai puţin posibil pentru a creşte cât mai mult cu putinţă diferenţa în raport cu preţul său viitor: căci această diferenţă reprezintă obiectivul şi scopul efortului său. Căci, în mâinile sale, marfa nu este altceva decât o valoare de schimb, adică mijlocul şi forţa mecanică de a dobândi lucruri; practic, acelaşi lucru ca şi banii, atunci când oricine are bani; în timp ce oricine poate cumpăra cu bani – valoare naturală de schimb – obiecte, alimente, plăceri – valori naturale de consum, comerciantul, dimpotrivă, va vrea să răscumpere cu alimente ş.a.m.d. ca valori artificiale de schimb valoarea de consum a valorii naturale de schimb – banii. La rândul său, această valoare constă mai puţin, pentru el în a cumpăra mărfuri necesare propriului uz, decât în a cumpăra mărfuri cu scopul de a le vinde, lucru pe care îl face constant ca şi activitate profesională.

Aşadar, ca şi cumpărător, comerciantul nu se află niciodată în nevoie; căci condiţia este să aibă bani şi libertatea de a-i folosi pentru a cumpăra mijloace de consum. Este, deci, perfect liber şi suveran şi nu se grăbeşte în nici un fel să se debaraseze de bani. De aceea, trebuie să ni-l închipuim în contradicţie cu cei care îşi vând forţa de muncă. Date fiind circumstanţele, rezultă o probabilitate crescută ca preţul angajării şi valorificării forţei de muncă achiziţionate să fie egal cu cantitatea de alimente care, după estimările vânzătorului, reprezintă minimul necesar pentru a-şi conserva viaţa şi a-şi satisface necesităţile pe durata lucrului. Aceasta este limita negativă pe care trebuie să o impună el însuşi, în măsura în care negociază activ, indiferent cât de mult şi-ar dori şi s-ar strădui să condiţioneze un preţ mai ridicat; este, totodată, limita pozitivă pe care cumpărătorul trebuie să o recunoască necesară, dar pe care îi va fi cu atât mai greu să o depăşească în defavoarea sa. Această expresie poate varia însă foarte mult; limita sa inferioară reprezintă, la rândul său, conservarea simplei existenţe (indiferent

de modul în care se pot reflecta în ea voinţele individuale). Şi există în plus necesitatea absolută care reduce această reprezentare la măsura sa cea mai joasă. Acesta este preţul natural al forţei de muncă, condiţie şi mijloc pentru regenerarea sa, un proces comparabil celui de producţie şi care ar constitui, aşadar, adevărata valoare socială. Totuşi, această valoare socială reală are o importanţă crescută doar pentru forţa de muncă individuală pe care omul ce îşi întreţine cu greu existenţa până la începutul săptămânii viitoare se vede nevoit să o ofere din nou. Din contră, când reprezentarea minimului existenţial include hrana soţiei şi a copilului, ea poate fi redusă, deoarece femeia şi copiii care au depăşit vârsta copilăriei mici pot dezvolta şi pot scoate la vânzare ei înşişi forţă de muncă.

§ 37.

Noţiunea de timp de lucru mediu necesar din punct de vedere social care, pe cât este de importantă, pe atât este de dificil de aplicat (precum toate conceptele veritabile ale economiei politice) trebuie, aşa cum apare în cadrul exploatării comerciale, să se limiteze la producţia reală de mărfuri deoarece şi în măsura în care, aici, vânzătorii aflaţi în concurenţă pot produce o cantitate nelimitată de produse. Producătorul care, în consecinţă, se găseşte în condiţiile cele mai favorabile, are potenţialul – cel puţin după cum pare - de a acoperi toate necesităţile; în timp ce ceilalţi, pentru a-şi menţine fluxul oricum ameninţat, se văd nevoiţi să îşi apropie preţurile de ale sale sau de a le aduce la acelaşi nivel şi, pentru a nu-şi vedea profitul constant diminuat, sunt constrânşi să încerce să creeze condiţii la fel de bune pentru ei.

Acesta este principiul veritabil al concurenţei comerciale, în măsura în care comerciantul care cumpără la cel mai bun preţ poate vinde la cel mai bun preţ şi în care devine pentru ceilalţi, prin cantitatea de mărfuri de care dispune şi constanţa oportunităţilor comerciale, un rival şi un concurent. Acestei tendinţe i se opune însă alta, conform căreia mărfurile realmente ofertate – independent de capacitatea mai mare de producţie a producătorilor individuali - pot fi comercializate, ca atare şi în măsura în care sunt mai mult sau mai puţin similare, cu mai multă probabilitate (şi vom încerca să determinăm un preţ adecvat valorilor specifice), în timp ce este chiar

imposibil sau foarte dificil să se transforme, în mod voit, condiţiile defavorabile în condiţii mai favorabile. În ceea ce priveşte schimbul mărfurilor, trebuie să facem abstracţie de intervenţia comerţului; fiecare sortiment de mărfuri apare pe piaţă într-o anumită cantitate de exemplare (să spunem) identice, încercând să elimine de pe piaţă o cantitate cât mai mare cu putinţă de alte mărfuri.

În această perspectivă, dispare orice concurenţă în cadrul aceluiaşi sortiment de mărfuri; se obţine un echilibru, ca şi cum totalitatea acestor mărfuri s-ar găsi în aceeaşi mână şi puterea sa ar fi unificată iar puterea tuturor celorlalte mărfuri individuale (prin urmare şi cea a unui grup sau sortiment de mărfuri) ar fi determinată de puterea ansamblului. Astfel s-ar reda bătălia preţurilor dintre cei care deţin monopolul. Fiecare categorie s-ar apăra contra celeilalte, depunând acelaşi efort şi abordând aceeaşi strategie de atac. Rezultatul va fi acela că fiecare cantitate dintr-o anumită specie condiţionează cantităţile altor tipuri de mărfuri care, în realitate, sunt echivalente în ceea ce priveşte singura calitate care contează pe piaţă, respectiv valoarea lor de schimb. La fel se întâmplă şi în natură unde, conform teoriei mecanicii, fiecare cantitate de energie se transformă şi este înlocuită printr-o alta echivalentă. Astfel, toate câştigurile accidentale şi abstracte sunt excluse în cadrul pieţei şi, în realitate, se produce doar un schimb de valori concrete de consum la scara unei valori de schimb abstracte. Pentru ca această idee să se realizeze, este necesară egalitatea condiţiilor de producţie pentru toate speciile de mărfuri (oricât de diferite ar fi şi ar rămâne acestea pentru categoriile şi exemplarele speciei), deci un randament echivalent al celor mai favorabile (uşoare) condiţii posibile. O proporţie egală între acestea şi condiţiile generale; căci proporţie egală înseamnă conceptul general al egalităţii iar egalitatea propriu-zisă este doar cazul particular.

Totuşi, condiţiile cele mai favorabile se găsesc: 1) în absenţa unor valori de schimb a forţelor naturale, precum preţul lor natural; 2) în cel mai mare randament al oamenilor în cooperarea lor; 3) în cel mai mare randament al cooperării dintre oameni şi instrumentele cele mai potrivite (unelte, maşini). Dacă aceste condiţii sunt îndeplinite şi dacă, în plus, toate particularităţile muncii umane se reduc la singura lor măsură posibilă – timpul de lucru (care în realitate este mai mult sau mai puţin facilitat prin

raporturile dintre lucrători), atunci se aplică legea constituţiei valorii oricărei specii de mărfuri şi, prin urmare, a oricărei cantităţi din aceasta, prin timpul de lucru mediu necesar pentru producţie din punct de vedere social.

Dezvoltarea societăţii şi a nucleului său – piaţa mondială – se deplasează, într-o aproximare constantă, către acest punct care este punctul său mort relativ. Această lege are, înainte de toate, o semnificaţie pur conceptuală, fiind astfel reductibilă la regulile sintezei matematice sau la propoziţii identice. Ea semnifică doar faptul că ceea ce s-a adăugat forţelor naturale şi obiectelor presupus existente şi a creat formele prezente ale lucrurilor este o anumită cantitate de muncă umană. Conform acestei supoziţii, forţele naturale nu au nicio valoare de schimb; valoarea de schimb a altor lucruri care sunt necesare pentru producţie (materiale şi instrumente), este ea însăşi disociabilă în simple cantităţi de lucru; în consecinţă, noua lor valoare de schimb este la rândul său convertibilă în părţi ale valorii de schimb la care se adaugă munca, adică în muncă propriu zisă. Munca s-a întrupat în obiecte, s-a coagulat oarecum în surplusul pe care aceste obiecte îl reprezintă în raport cu forţele libere şi naturale. Marfa şi posesorii săi nu au deloc nevoie să pretindă de pe piaţă o valoare de schimb superioară celei pe care o aduc sau o oferă şi valoarea schimbată în circumstanţe normale (a cărei natură influenţată de efectul intermediar al banilor devine cu atât mai evidentă cu cât banii încetează să mai fie legaţi de piaţă şi îşi dezvoltă sub formă de credit natura imaterial,ă ca simplă referinţă la mărfuri) trebuie să conţină doar a) valoarea materială (a mărfii vândute) şi ceea ce aceasta include ca valoare a instrumentelor necesare producţiei; b) valoarea muncii depuse pentru producţia sa. În această ultimă valoare este conţinut scopul pentru care comerciantul a devenit fabricant sau lucrătorul a devenit întreprinzător – recompensarea abstinenţei de la consumul sau distrugerea mijloacelor de producţie; preţul răbdării cu care el a devenit spectatorul muncii productive.

§ 38.

Câştigul sau valoarea adăugată reprezintă diferenţa dintre preţul de cumpărare al forţei de muncă şi preţul de vânzare (nu al produsului, ci) al valorii de schimb conţinute în produs. Pe piaţă (reală sau de mărfuri), forţele de

muncă nu apar altfel decât sub această formă materializată, transformate prin unificarea şi aplicarea lor la materia primă şi la mijloacele de lucru, deci nu ca proprietate a lucrătorilor, ci a capitaliştilor. Apar, totuşi, în afară de mărfuri şi pentru a fi schimbate cu acestea, lucrări sub formă de servicii, adică lucrări care nu sunt materializate într-un produs, ci îşi păstrează forma lichidă, fiind, în acelaşi timp, consumate şi epuizate prin prestarea şi utilizarea lor. În calitate de mărfuri imateriale, aceste servicii îşi pot condiţiona valoarea, deşi ele nu au o valoare măsurabilă prin timpul de lucru pe care îl includ, ci (ca multe alte obiecte) posedă o valoare pe care am putea-o denumi preţ normal, o valoare a cărei estimare este proporţională cu intensitatea medie a cererii (aceasta înseamnă că valoarea lor nu se poate exprima decât ca preţ, adică în raport cu o anumită cantitate din alte mărfuri – de aceea este mereu o fracţie, niciodată o mărime). Dimpotrivă, forţele de muncă ce produc mărfuri nu pot fi întâlnite pe aceste pieţe. Acestea nu sunt mărfuri în sensul în care sunt lucrurile prin natura lor şi cum ar putea fi serviciile; ele nu se prezintă ca fiind egale cu obiectele şi cu serviciile, unde schimbul complet pare să fie sfârşitul unui ciclu la finalul căruia orice lucru schimbat este utilizat potrivit destinaţiei sale, atunci când nu dispare în mod direct în cadrul utilizării. Ca principiu al producţiei lucrurilor, aceste forţe de muncă pot fi concepute ca situându-se doar în spatele şi subsidiare producţiei.

În consecinţă - asocierea acestor forţe de muncă cu alţi factori de producţie fiind posibilă doar prin cumpărarea lor - aceasta trebuie să fie înţeleasă doar ca anterioară în timp şi precedând vânzarea obiectelor realizate. Piaţa muncii este complet separată de piaţa de mărfuri şi se situează sub aceasta. Ea ar putea fi denumită şi piaţa secretă, a cărei preexistenţă nu lasă nicio urmă şi nicio amintire pe piaţa mai largă a mărfurilor. Aici, forţele de muncă sunt cumpărate şi plătite ca şi cum ar fi pure servicii care se consumă, astfel, în executarea propriu-zisă a sarcinii de îndeplinit. Ficţiunea arată că fabricantul (un subiect capitalist oarecare – o societate anonimă, să spunem) ar fi autorul şi producătorul real care nu împrumută lucrătorii decât în calitate de ajutoare. Această ficţiune ia amploare pe măsură ce întreprinderea, respectiv condiţiile cooperării, apoi instrumentele de protecţie propriu-zise – toate lucrurile aflate în posesia fabricantului - devin oarecum vii şi, o dată puse în mişcare, sunt capabile să execute reproduceri automate ale mâinilor şi artei umane, în virtutea

caracterului final al construcţiei lor. Atunci când condiţiile acestei cooperări servesc scopurilor proprietarului, iniţiativa, gândirea şi voinţa sale le domină şi le pun în mişcare şi în repaus în anumite momente. Forţele de muncă angajate nu au voinţă proprie, însă primesc sarcinile care li se atribuie ca pe un mandat, în virtutea căruia trebuie să urmeze un plan predeterminat şi o metodă anume de a trata materia primă: diviziunea muncii în interiorul manufacturii sau a agriculturii industriale.

Putem spune, de asemenea, că uneltele însele, legate în sistem precum maşinile, sunt active, sunt operate de oameni şi îi domină pe aceştia, astfel încât lucrătorii nu mai depind atât de direct de o voinţă umană prezentă şi străină care le dă ordine, ci de constituţia dată a unui monstru mort faţă de care reacţionează ca un întreg colectiv, tot în acest mod situându-se şi faţă de angajatorul lor.

O perspectivă realmente obiectivă asupra lucrurilor trebuie să statueze, întotdeauna şi inevitabil, că doar munca umană - chiar dacă se foloseşte de instrumente şi indiferent cât de puternice ar fi acestea - este sursa operelor umane: munca individuală este sursă de opere individuale, cea colectivă este sursă de opere colective. Nu doar societatea pe acţiuni, ci şi societatea lucrătorilor produc lucruri şi valori şi cum doar operele au doar o valoare naturală, rezultă că munca este sursa tuturor valorilor. În manufactură, ea este unită doar prin scopul final comun şi prin utilizarea metodei comune care, totuşi, deşi sunt doar pure obiecte ale gândirii, pot fi considerate încă simple produse şi se pot manifesta ca proprietate reală a antreprenorului şi a directorului. În fabrica propriu-zisă, această muncă este unificată, în principal, prin raportul comun şi necesar cu maşinile care formează corpul vizibil al fabricii. În orice caz, trebuie să recunoaştem că doar unitatea muncii – prin utilizarea raţională a materialelor, planurilor, instrumentelor – ilustrează principiul productiv veritabil.

Pe piaţa de lucru, lucrătorii se pot unii ca vânzători de forţă de muncă cu scopul de a obţine în colectiv un preţ superior în schimbul acesteia, eliminând astfel orice concurenţă, însă ca proprietar al tuturor instituţiilor etc. cărora li se încorporează şi subordonează forţele de muncă, fabricantul rămâne atât autor natural, logic desemnat, cât şi nenatural - aşa cum arată experienţa practică - şi deci proprietar al operelor umane create prin munca umană (străină lui) pe care o lansează pe piaţă cu scopul de a obţine valoare.

§ 39.

Piaţa muncii nu depinde de existenţa pieţei de mărfuri. Pentru demersul nostru, este complet indiferent în ce fel a obţinut banii capitalistul, cu ce îşi plăteşte forţa de muncă sau care este originea produselor pe care le reprezintă aceşti bani. O parte a acestora pot proveni dintr-o producţie precedentă – poate din munca proprie a capitalistului - şi o alta poate depinde de producţia prezentă şi cea viitoare. Transformarea banilor în bunuri de consum nu are o relaţie directă nici cu piaţa de mărfuri, nici cu cea a muncii; ci aparţine unei a treia pieţe, pe care o putem numi piaţa de vânzare cu amănuntul şi care se prezintă ca vehicul normal de distribuţie. Aceasta presupune, fără îndoială, producţia şi trebuie înţeleasă ca fiind dependentă de o circulaţie regulată a mărfurilor pe piaţă. Aşadar, piaţa de vânzare cu amănuntul este ultima ramură care intervine în producţie şi care derivă din circulaţia mărfurilor. Mişcarea sa are loc dinspre centru către periferie: ea furnizează mărfuri celor care dispun de bani; ea impune mărfurile şi este avidă de bani care, absorbiţi în nenumărate porţii mici sunt, din nou, devoraţi în masă pe piaţa de mărfuri. Mişcarea pieţei de mărfuri este inversă, dinspre periferie către centru. Ea reprezintă, pur şi simplu, o colecţie de produse a căror producţie îi este indiferentă, sistola sau contracţia căreia i se succedă diastola sau extensia. Piaţa muncii reprezintă o comunicare în interiorul periferiei.

Dacă, până acum, schimbul pe piaţa mărfurilor, precum şi de pe cea a muncii era conceput fără intermedierea comerţului, piaţa de vânzare cu amănuntul şi distribuţia reprezintă, din contră, în mod natural, o afacere de cumpărare şi vânzare, aşadar din sfera propriu-zisă a comercianţilor. Şi această sferă poate fi considerată, aşadar, în sistemul complet al producţiei comune, drept un serviciu prestat în beneficiul societăţii, care trebuie să-şi recupereze valoarea şi plata de pe piaţa mărfurilor, cum este, de altfel, cazul tuturor celorlalte servicii subordonate ansamblului producţiei sociale şi care apar, astfel, ca şi cvasi-producţii sau elemente. La rândul lor, toate serviciile pot fi concepute, ele însele, ca fiind produse şi valorificate în mod capitalist, în măsura în care depind, pentru a putea fi prestate, de întreprinderi, materii prime şi utilaje; astfel încât să formeze ulterior, din nou, un sector al pieţei muncii în care sunt licitate în funcţie de întregul lor potenţial brut.

§ 40.

În timp ce piaţa de vânzare cu amănuntul este considerată doar o consecinţă necesară implicată de piaţa de mărfuri, structura esenţială a societăţii poate fi descrisă ca o scenă în trei acte, al cărei subiect este clasa capitalistă care, în sine, este imaginată ca fiind dotată cu capitalul de mijloace de lucru (care nu sunt aduse de pe piaţă, ci se găsesc la locul lor): 1) achiziţia forţei de muncă, 2) angajarea forţei de muncă, 3) vânzarea forţei de muncă (sub forma părţilor cu valoare ale produselor). În primul act joacă un rol important şi clasa muncitoare, chiar dacă dispensându-se de surplus pentru a dobândi cele necesare. În al doilea act, se pare că joacă un rol doar în calitate de obiect (prin utilizarea sa); în realitate, în ea rezidă întreaga cauzalitate materială, iar în clasa capitalistă toată cauzalitatea formală a acestui al doilea act. În al treilea act, clasa capitalistă acţionează realmente singură, în timp ce clasa muncitoare nu mai există decât sub forma valorii sale – să-i spunem – extrase. Atâta vreme cât clasa muncitoare acţionează, ea este liberă: iar munca sa este, acum, îndeplinirea contractului, deci a schimbului efectuat în virtutea unei necesităţi recunoscute. Însă orice schimb (chiar şi vânzare) reprezintă expresia unui act de voinţă liberă, în timp ce comerţul reprezintă concretizarea sa perfectă.

Rezultă de aici că clasa muncitoare este semi-liberă – respectiv, până la mijlocul celor trei acte - şi formal voluntară; spre deosebire de o presupusă clasă a sclavilor, care, în cadrul procesului, apare formal doar ca unealtă şi ca substrat. Dimpotrivă, clasa capitalistă este absolut liberă şi dispune, material, de voinţa sa arbitrară. Prin urmare şi cei care îi aparţin trebuie să fie văzuţi ca indivizi cu o voinţă liberă, mulţumiţi, precum şi ca elemente constitutive materiale ale societăţii; masa care li se opune ca fiind doar subiecte formale, înzestrate doar cu o semi-voinţă. Căci interesul şi participarea la cele trei acte şi conexiunea dintre acestea reprezintă, de fapt, sedimentarea societăţii, consimţământul faţă de existenţa acesteia şi faţă de convenţia pe care o are la bază. – Dacă, însă, această construcţie duală a conceptului este singura posibilă, este o întrebare pe care nu o vom ridica acum. Este, în orice caz, acea construcţie care rezultă din supoziţia comerţului, când acesta se limitează la un singur obiect care – în afara caracterului să de activitate de prestare de servicii, dar în raport cu aceasta –

dă la o parte toate condiţiile fortuite şi este garantat prin propria sa esenţă, ca succes regulat şi necesar: respectiv acea marfă pur fictivă, nenaturală, determinată de voinţa umană: forţa de muncă.

Astfel, toate aceste concepte se dezleagă şi se disting în teoria voinţelor umane individuale, către care ne poartă tot acest discurs.

CARTEA a II-a

VOINŢA ESENŢIALĂ ŞI VOINŢA ARBITRARĂ

Voluntas atque intellectus unum et idem sunt.
(Spinoza)

Voinţa este rădăcina imaginii.
O voinţă falsă distruge imaginea.
(Böhm)

PARTEA I

FORMELE VOINŢEI UMANE

§ 1.

Conceptul voinţei umane, a cărei bună înţelegere necesită parcurgerea întregului conţinut al acestui tratat, trebuie să fie înţeles în dublu sens. Întrucât orice act spiritual este caracterizat ca fiind uman prin implicarea gândirii, disting: voinţa, în măsura în care conţine gândirea şi gândirea, în măsura în care conţine voinţa. Fiecare dintre acestea alcătuieşte un întreg coerent, în care sentimentele, impulsurile şi dorinţele îşi găsesc unitatea: unitate care, în primul concept, trebuie să fie înţeleasă ca reală sau naturală şi în cel de-al doilea ca ideală sau creată. Voinţa umană, în primul sens, o numesc voinţa esenţială, iar în cel de-al doilea sens – voinţa arbitrară.

§ 2.

Voinţa esenţială este echivalentul psihologic al corpului uman sau principiul unităţii vieţii, atât timp cât acesta este conceput sub forma realităţii căreia îi aparţine însăşi gândirea (*quatenus sub attributo cogitationis concipitur*[1]). Ea implică gândirea, precum organismul conţine celulele creierului, ale căror excitaţii trebuie să fie înţelese drept activităţile fiziologice corespunzătoare gândirii. Voinţa arbitrară este un produs al gândirii, care devine real doar în raport cu creatorul său – subiectul gândirii, chiar dacă poate fi cunoscut şi recunoscut ca atare de către alţi subiecţi. Cele două concepte atât de diferite ale voinţei au în comun faptul că sunt considerate cauze sau dispoziţii ce determină activitatea, fiind, aşadar,

[1]Spinoza, *Etica*, partea a II-a – *Despre originea și natura sufletului*, propoziția XXI; în „Revista de filosofie”, vol. XII, editată de Societatea română de filosofie, București, 1930. (n.t.)

permis să concluzionăm, pornind de la existenţa şi constituţia lor, că pot determina un anumit comportament al subiectului, un comportament probabil şi, în anumite circumstanţe, necesar. Însă voinţa esenţială se bazează pe trecut şi trebuie explicată prin acesta, precum tot ceea ce se află în devenire; voinţa arbitrară poate fi înţeles numai prin perspectiva viitorului la care se referă. Voinţa esenţială conţine viitorul în germenele său, iar voinţa arbitrară în reprezentarea sa.

§ 3.

Voinţa esenţială se comportă în raport cu activitatea la care se referă precum energia în raport cu munca depusă. Prin urmare, o formă oarecare a sa este necesar să se manifeste în orice activitate al cărei subiect se presupune a fi un organism uman individual, tocmai pentru că ea constituie o asemenea individualitate în sens psihic. Voinţa esenţială este imanentă mişcării. Pentru a-i putea surprinde esenţa, trebuie să facem abstracţie de orice existenţă independentă a obiectelor exterioare şi să le percepem senzaţiile şi experienţele doar în realitatea lor subiectivă. Astfel, aici există doar realitate psihică şi cauzalitate fizică, ceea ce înseamnă o singură coexistenţă şi succesiune a sentimentelor de prezenţă, imbold şi activitate care trebuie să fie gândite în ansamblul şi în contextul lor, ca provenind din dispoziţiile embrionare originare ale fiinţei individuale, cu atât mai mult cu cât dezvoltarea lor particulară ar putea fi condiţionată de natura senzaţiilor (acelaşi lucru pe care îl numim, de altfel, lumea exterioară; tot aşa cum corpul, care depinde de hrană şi alte obiecte, este menţinut şi modificat de acestea).

Voinţa arbitrară precedă activitatea la care se referă şi rămâne în afara acesteia. În timp ce acesta nu posedă altceva decât o existenţă conceptuală, activitatea se manifestă, în raport cu el, ca fiind realizarea sa. Subiectul voinţei arbitrare şi al activităţii sale pune corpul (care trebuie să fie imaginat ca fiind inert) în mişcare printr-un şoc. Acest subiect este o abstractizare, care reprezintă *eul* uman, în măsura în care este „dezgolit” de toate celelalte proprietăţi şi considerat ca fiind, în esenţă, gânditor; prezentând, totodată, consecinţele (probabile sau sigure) efectelor pe care le determină şi

măsurându-le în funcţie de rezultatul final a cărui idee este conservată ca unitate de măsură, efectele fiind, astfel triate, ordonate şi atribuite în vederea unei viitoare realizări. Conform acestei concepţii acţionează gândirea, ca sub influenţa unui impuls mecanic asupra nervilor şi muşchilor şi, astfel, asupra întregului corp. Cum această reprezentare nu este posibilă decât într-o perspectivă fizică sau fiziologică, trebuie să înţelegem gândirea ca mişcare, ca funcţie a creierului şi creierul precum un lucru obiectiv şi real, extins în spaţiu.

§ 4.

Problema voinţei ca şi voinţă esenţială este, din acest punct de vedere, la fel de complexă ca însăşi problema vieţii organice. Voinţa particulară a omului este naturală pentru umanitate, aşa cum conformaţia corpului şi caracterul sufletului sunt naturale pentru oricare altă specie şi fiecare îşi atinge plenitudinea şi maturitatea, asemenea organismului pe care îl reprezintă, printr-o creştere progresivă imperceptibilă, care se dezvoltă pornind de la un germene ce conţine determinarea sa (fizică şi psihică), aşa cum a fost constituită prin uniunea celulelor provenite de la părinţi. Astfel, ea trebuie să fie înţeleasă, conform originii sale, ca fiind înnăscută şi moştenită; totuşi, ea posedă, prin amestecul predispoziţiilor paterne şi materne şi, totodată, prin particularitatea circumstanţelor ambiante care acţionează asupra sa, o serie de principii graţie cărora se poate dezvolta sub o formă nouă şi diferită, cel puţin prin anumite modificări. Formarea sa corespunde fiecărei faze a dezvoltării fizice; în ea rezidă tot atâta energie şi unitate ca şi în organism.

Cum organismul, în devenirea sa, trebuie să fie înţeles ca având o acţiune proprie, acelaşi lucru este valabil şi pentru apariţia voinţei esenţiale. Însă o asemenea devenire se prezintă în faţa ştiinţei drept o mişcare accelerată într-un mod indescriptibil de către forţe care s-au multiplicat neîncetat şi s-au format cât mai variat, prin intermediul tuturor succesiunilor de naşteri care pot lega această fiinţă individuală de formele incipiente ale materiei organice. Acestea fac ca efortul efectiv al voinţei corporale – efort depus în orice caz şi în condiţiile existente - să se estompeze din ce în ce

mai mult, pe măsură ce se apropie de originea sa. Însă acestea apar, din ce în ce mai pregnant, ca fiind diferite de tendinţele interne şi abia aici se pot observa diferenţe care (relativ independent de potenţialul predecesorilor) sunt obţinute, oarecum, prin mijloace proprii. Acestea, în timp ce la embrion sunt aproape nule, devin semnificative la copil şi se amplifică – în general – o dată cu vârsta. Aşadar, dacă voinţa se schimbă în orice moment, precum corpul, formarea individuală poate fi percepută, potrivit acestui raţionament, ca o succesiune de acte volitive, dintre care fiecare îl presupune pe toate cele precedente -care, împreună, alcătuiesc întreaga forţă organică existentă la un moment dat -, ca şi un caracter particular al stimulilor externi.

Toate actele volitive precedente – până la dispoziţia originală, a voinţei primitive, care implică toate le implică pe toate acestea în mod particular, nu ca posibilităţi logice, ci ca posibilităţi reale, ba chiar probabilităţi ridicate care, în anumite condiţii, se transformă în necesităţi şi acced la realitate. Dispoziţiile sau tendinţele devin, în cadrul acestui proces, abilităţi, dar continuă să acţioneze ca impulsuri direct legate de nucleul voinţei primitive şi, prin acesta, de toate formele şi ramificările ulterioare ale acestei voinţe. Aşadar, ca un întreg determinat, această voinţă – atunci când este concepută ca fiind completă, într-un anumit moment al acestei dezvoltări – se confruntă cu lucrurile, receptând şi exercitând efecte care, într-un sens mai precis, se pot numi actul său (al acestei voinţe), în măsura în care este supusă, în întregime, unei modificări condiţionate de ea însăşi; totuşi, toate forţele care generează „miracolul" dezvoltării sunt permanent vii ne fac să percepem ca subiect al unei asemenea voinţe o ordine sau artă superioare din care se nasc aceste forţe, precum însuşi individul (în măsura în care acest termen serveşte vreunui scop); aşadar, dacă percepem dezvoltarea individului drept voinţa sa, înţelegând, totodată, că un metafizic ocult intervine şi o sprijină, tot astfel trebuie să învăţăm să percepem şi voinţa aflată în afara dezvoltării, după natura devenirii şi a creşterii sale, respectiv recunoscând şi aici subiectul ca fiind un reprezentant esenţial, despre care putem spune că evenimentele i se întâmplă, şi nu că el le determină. Acesta este cazul atunci când nu-i evidenţiem pe cei care determină o schimbare generală şi când nu-i conştientizăm printr-un sentiment general al activităţii care, în sens strict, este identic stării noastre

generale subiective (iar această stare este, de fapt, cea care cuprinde tot, prima şi singura pe care o avem şi o cunoaştem).

§ 5.

Clasificarea cea mai generală a organelor şi funcţiilor animale distinge între cele vegetative (interne) şi cele ale vieţii animalice (externe). De asemenea, există suficiente motive pentru a postula o voinţă vegetativă şi o voinţă animalică, trebuind să le considerăm pe ambele ca asociate în cadrul voinţei animalului şi ca determinându-se reciproc. O astfel de asociere îşi dezvăluie, însă, prin particularităţile şi activităţile omului, o specificitate şi o semnificaţie atât de importante, încât - din punct de vedere psihologic - este necesar să distingem voinţa umană sau mentală (şi forma de viaţă ce îi corespunde) de voinţa animală şi vegetativă, în acelaşi mod în care le distingem între ele şi să considerăm aceste trei naturi ale voinţei ca fiind unificate în voinţa umană, aşa cum primele două se regăsesc în constituţia generală a animalului.

Activităţile voinţei vegetative sau organice sunt condiţionate, în principal, prin stimulii receptaţi sau resimţiţi (stimuli materiali), cele ale voinţei animalice prin percepţii sau impresii vizuale (stimuli senzoriali sau motori), cele ale voinţei mentale prin gânduri sau impresii verbale (stimuli intelectuali sau spirituali, care nu mai pot fi apreciaţi în funcţie de valoarea lor materială sau motorie). Viaţa vegetativă, care stă la baza oricărui lucru şi rămâne, în mod substanţial, constantă, constă integral în conservarea, acumularea şi reproducerea forţei şi formei ce îi aparţin şi îi corespund, ca raport între părţile sale interschimbabile; ea este existenţă şi acţiune în raport cu sine: ca asimilare de substanţe, circulaţie a sucurilor nutritive, conservare şi regenerare a organelor. Viaţa animalică reprezintă mişcarea externă, devenită necesară şi naturală, de consum de energie în raport cu alte lucruri sau fiinţe: inervarea şi contractarea ţesutului muscular în scopul modificării stării de mişcare a întregului corp sau a membrelor sale. Viaţa mentală este caracterizată prin comunicare, adică efectul produs asupra fiinţelor de acelaşi fel prin semne, de unde rezultă o utilizare particulară a organelor vocale pentru rostirea cuvintelor, prin care se dezvoltă

comunicarea cu sine, prin vorbire sonoră sau mută, adică gândire. Însă cum comunicarea, în general, este deja pregătită sau latentă încă în viaţa animală, toate abilităţile şi activităţile care o compun sunt multiplicate, particularizate şi amplificate prin vorbire şi gândire. A treia categorie trebuie să fie percepută, în întregime, ca modificare retroactivă a celei de-a doua, iar aceasta, la rândul ei, ca o modificare retroactivă a primei. În voinţa esenţială umană, aceste specii trebuie să fie, totuşi, gândite împreună, în măsura în care întruchipează o unitate.

Voinţa esenţială este voinţa organică, definită printr-o voinţă animală şi mentală, este voinţa animală exprimată printr-o voinţă organică şi mentală deopotrivă şi voinţa mentală însăşi, în raportul său de dependenţă faţă de voinţa organică şi animală. În cele din urmă, toate motivaţiile sale se sprijină pe viaţa organică; prin viaţa mentală îşi primesc direcţia şi sensul, ca formă particulară; în viaţa animală se evidenţiază cel mai puternic exteriorizările sale cele mai semnificative şi uzuale. – Ca urmare a acestui fapt, voi determina mai multe grupe de concepte psihologice, ca forme ale voinţei umane esenţiale, în care aceasta se afirmă pe sine, prin afirmarea sau negarea altor lucruri. Doar sensul pozitiv este indicat prin nume: acesta însă îi evidenţiază, în acelaşi timp, negaţia: voinţei îi corespund refuzul sau aversiunea. În fiecare formă, însă, valorile psihice ale activităţilor propriu-zise sau productive şi motorii sunt astfel legate de cele receptive, senzitive sau intelectuale, încât alcătuiesc, împreună, o ordine sau un ansamblu ce are o semnificaţie analogă celei pe care, în plan fiziologic, o are organul central al sistemului nervos animal. Rezultă că o anumită senzaţie reprezintă, întotdeauna, începutul sau tendinţa (*conatus*) unei acţiuni care vrea şi trebuie să îi urmeze în direcţia rezistenţei celei mai mici sau a atracţiei celei mai puternice. Astfel, impresiilor (sau ideilor) în privinţa anumitor obiecte li se asociază, în mod necesar, tendinţele (sau ideile) faţă de anumite reacţii, ca expresii ale propriei fiinţe. Iar voinţa poate fi înţeleasă, de asemenea, atât ca relaţie pe care o întreţine cu aceste obiecte – adică în baza percepţiei şi ca urmare a acţiunii – cât şi ca raport faţă de această activitate direcţionată din interior către exterior. În ambele raporturi, în măsura în care acestea sunt pozitive sau afirmative, voinţa este determinată, în mod legitim, de propria natură şi propria normă: aflată în legătură cu obiectele, dispusă şi disponibilă pentru activităţile care îi corespund.

§ 6.

Dorinţa nativă faţă de anumite obiecte şi anumite activităţi o numesc, în natura umană, forma instinctului său animalic general sau plăcerea sa. Prin aceasta, explicăm tot ceea ce nu se poate explica altfel decât prin dezvoltarea şi creşterea normală a unei constituţii fizice conţinute în germenul iniţial. Acesta este, aşadar, complexul impulsurilor organice, în măsura în care acestea străpung şi domină întreaga *viaţă şi mişcare*[1] ale oamenilor şi *toate întocmirile gândurilor*[2] lor. Aici, toate ideile sau senzaţiile particulare trebuie să fie derivate dintr-o unitate primitivă şi rămân, în mod necesar, legate între ele. Iar această unitate se caracterizează prin trei atribute: a) pur şi simplu, ca voinţă de a trăi, aşadar ca afirmare a activităţilor sau senzaţiilor ce o susţin şi ca negare a celor ce o împiedică; b) ca voinţă de a se hrăni şi acceptare a activităţilor şi senzaţiilor pe care hrănirea le presupune; c) ca voinţă de reproducere – aici conceptul se realizează pe deplin: căci reproducerea reprezintă însăşi viaţa; ea devine conţinutul unei voinţe particulare abia în momentul în care se manifestă sub forma unor senzaţii sau activităţi particulare, necesare îndeplinirii scopului său.

Aceste necesităţi şi dorinţe comune funcţiilor ce corespund tuturor organismelor constituie nota fundamentală în armonia sentimentelor umane. Toate diferenţele dintre predispoziţii şi indispoziţii care, ca stare de sănătate sau sufletească, reprezintă caracteristici permanente sau temporare ale indivizilor depind de starea de tensiune a organelor lor şi de gradul de satisfacere a acestora. De obicei, acestea sunt considerate stări pur corporale. În realitate, tot ceea ce place spiritului veritabil, adică gândirii omului, depinde, în mod cert, de aceasta, şi reacţionează în consecinţă. Însă mediatorii veritabili şi originali între interior şi exterior, comuni cel puţin tuturor fiinţelor animale, într-o anumită formă, sunt organele de simţ, aşadar sistemul nervos. Simţurile se bucură parţial de ele însele, precum restul corpului – astfel că sunt direct condiţionate de constituţia şi starea organelor

---

[1]Referințe biblice: *Vechiul Testament,Faptele apostolilor: Pavel la Atena. Cuvântarea*. 17:28: „Căci în El avem viața, mișcarea și ființa...” (n. t.)

[2]Referințe biblice: *Cartea I a lui Moise. Geneza.* 8.21. Cap. 6, vers. 5: „ Domnul a văzut că răutatea omului era mare pe pământ, şi că toate întocmirile gândurilor din inima lui erau îndreptate în fiecare zi numai spre rău”.În româneşte de Dumitru Cornilescu. (n. t.)

vitale, prin urmare şi de propria constituţie şi propria stare; parţial de mediul înconjurător, de lumea exterioară, la care participă şi de care devin conştiente în moduri diverse şi variate, percepându-le ca agreabile sau respingătoare, unde sentimentul de afirmare sau plăcerea şi sentimentul de negare sau neplăcerea, care nu cauzează, ci sunt chiar mişcările corespunzătoare, transformate în manifestări reale ale voinţei prin mişcări care, graţie fibrelor nervoase aferente, contractă muşchii.

Trebuie să cercetăm fie cauzele mişcărilor ca mişcări, lucru care presupune o explicaţie a vieţii în general şi deducerea vieţii individuale şi a dezvoltării sale din viaţa generală; ceea ce presupune, în continuare, o teorie a excitaţiilor nervoase şi a manierei în care viaţa este condiţionată de acestea, un studiu asupra modului în care aceste excitaţii se nasc din interacţiunile cu forţele exterioare, sunt propagate şi, din nou, în parte se comunică exteriorului, în parte se transformă printr-un nou echilibru al moleculelor, în repaus relativ sau în stare de tensiune. Fie trebuie să reprezentăm istoria şi ansamblul emoţiilor care, de fapt, înseamnă doar realitatea subiectivă a fenomenelor biologico-obiective anterioare. Fiecare celulă, fiecare ţesut şi organ reprezintă un anumit complex de voinţă unică în sine, în relaţie cu sine şi cu exteriorul. Astfel este întreg organismul. Modificările sale, în măsura în care sunt mişcări ce pornesc din interior (din centrii nervoşi), prin care se menţine viaţa, sunt condiţionate întotdeauna şi prin impresii simultane, recepţionate din exterior. La om, aceste sunt considerate drept animalice şi mentale doar dacă expresiile sunt înţelese ca provenind din centrii care guvernează viaţa organică: este vorba, aşadar, de mişcări instinctive sau exteriorizări ale voinţei, prin care un lucru resimţit este afirmat sau negat.

Întreaga voinţă adresează, oarecum, prin simţuri, întrebări despre obiecte, le testează şi le verifică proprietăţile; însă decide singură dacă îi plac sau îi displac, dacă sunt bune sau rele. Centrii animali şi mentali (ai coloanei vertebrale şi ai creierului) şi organele sunt considerate ca fiind implicate doar în măsura în care sunt, ele însele, expresii ale vieţii vegetative (dependente de sistemul simpatic). De aceea, în acest context, înseşi organele de simţ, cu toate particularităţile alcătuirii lor individuale, care se bazează pe dezvoltarea dispoziţiilor originale, sunt şi semnifică tot atâtea feluri de plăcere ca voinţă afirmativă (sau negativă). Simţurile

eminamente subiective, precum simţul tactil general, mirosul şi gustul reliefează această proprietate în modul cel mai pregnant; acestea sunt organele care simt cel mai puternic.

§ 7.

Obişnuinţa se distinge de forma anterioară drept forma animală a voinţei organice. Aceasta reprezintă voinţa sau dorinţa create prin experienţă: idei iniţial indiferente sau dezagreabile devin, ele însele, agreabile, prin asocierea sau amestecul lor cu idei iniţial agreabile, până când trec, în cele din urmă, în circuitul vieţii şi, totodată, în sânge. Experienţa este exerciţiu, iar exerciţiul este aici activitatea formatoare, aşa cum dezvoltarea propriu-zisă apare drept cauză. Exerciţiul este implicat, mai întâi, în dezvoltare şi trebuie să explicăm, astfel, cum se separă de aceasta şi se afirmă, în afara şi alături de aceasta, ca factor propriu, prin cooperarea decisivă a circumstanţelor sau a condiţiilor existenţei individuale, care sevede confruntată cu sarcina complexă de a-şi coordona impresiile.

Dezvoltarea şi creşterea (întregului organism) sunt (în parcursul normal) uşoare, sigure, generale; exerciţiul, la început dificil, devine uşor prin numeroase repetări, transformă mişcările nesigure şi imprecise în mişcări sigure şi precise, formează organe particulare şi rezerve de energie. Nenumărate acţiuni minimale conduc la un astfel de rezultat. Aşa cum lucrurile potrivnice sau ostile provoacă durere, ceea ce este străin, neobişnuit provoacă, pe măsura forţei sale aparente, întâi de toate frică (frică instinctivă), care, deseori, se diminuează prin repetarea acţiunii, atunci când trece pericolul, fără a provoca durere. Astfel că ceea ce provoca teamă şi groază devine mai întâi suportabil, pentru ca, în final să fie chiar plăcut. În acelaşi mod, experienţa poate conduce la un rezultat opus, la un fel de deformare şi dezobişnuire. Obstacolele care se opun unei impresii (apercepţii) calme şi facile sau apropierii (asimilării) obiectului sunt surmontate prin forţa proprie, care se multiplică prin exerciţiu. Însă această multiplicare are anumite limite, determinate prin reguli. Exerciţiul în exces înseamnă supratensionare şi fie se desfăşoară în detrimentul (cu afectarea) altor organe, fie are drept consecinţă directă oboseala muşchilor exersaţi

sau, ca şi consecinţă indirectă, oboseala întregului organism, adică epuizarea energiei ruinate, fără rezerve suficiente. Astfel se explică şi faptul că o activitate care la origine este uşoară şi naturală devine, pe termen lung, dificilă şi, în cele din urmă, imposibilă; că sentimentele şi activităţile plăcute devin indiferente, chiar dureroase; că foamea şi setea se transformă, prin lăcomie, în suprasaturare, că dorinţa sexuală devine repulsie - şi, în general, voinţa se transformă în aversiune. Totuşi, în primul rând: obiectul unei tendinţe originale devine obişnuinţă şi ceea ce este agreabil devine şi mai agreabil.

Astfel, tipuri particulare de activităţi care se bazează pe plăcere apar, din ce în ce mai repede şi mai direct ca fiind obişnuite; un anumit mod de viaţă (aşadar şi mediul natural) devine agreabil animalului ca obişnuinţă şi, în final, indispensabil; la fel şi un anumit mod de a se hrăni, ca şi tovarăşii săi. În acest sens, omul este în totalitate animal, deşi în felul său propriu; se spune, în mod curent, că omul este un animal cu obiceiuri, că este un sclav al obiceiurilor sale ş.a., aceasta fiind o afirmaţie generală şi corectă. În măsura în care omul este o specie animală din cealaltă mare ramură a fiinţelor organice, obişnuinţa constituie o parte esenţială şi substanţială a spiritului său. Orice exerciţiu, aşadar orice obişnuinţă presupune anumite percepţii senzoriale, prin urmare obişnuinţa umană presupune înţelegerea semnelor limbajului. Însă dacă un animal se obişnuieşte, înainte de toate, cu acele obiecte şi cu plăcerea provocată de acestea, care au de a face, în mod direct, cu activităţile sale de viaţă, mai târziu se obişnuieşte, în mod particular, cu anumite mişcări necesare şi cu anumite munci care depind de percepţii speciale şi pe care trebuie să le repete fără încetare; şi, în cele din urmă, în virtutea acestei acţiuni, se produc simultan o asociere şi o coeziune a percepţiilor şi a reprezentărilor pe care se fondează o activitate comună tuturor animalelor superioare, care constă din a extrage concluzii şi a completa un fapt dat, graţie asociaţiilor existente şi care se distinge ca o abilitate particulară – raţiunea. În natura umană, aceste specii sunt doar specializate şi modificate, astfel încât putem distinge: obiceiuri umane de viaţă, muncă şi aparenţă, care sunt, totuşi, unite prin numeroase legături încrucişate.

Faptul cel mai remarcabil aici este acela că – aşa cum ştim cu toţii- ceea ce omul poate face şi ceea ce cunoaşte se găseşte în acord cu ceea ce

are posibilitatea să facă şi ce doreşte să facă. Căci, în orice caz, a putea face ceva este un sentiment de putere, un impuls şi o voinţă de a acţiona, ca şi necesitatea organismului de a trăi, pentru a se menţine cel puţin în starea sa de conservare; căci membrul neutilizat şi forţa neutilizată se atrofiază, întrucât activitatea lor este condiţia şi realitatea conservării lor. De aici rezultă în ce măsură obişnuinţa, principiul veritabil al puterii este şi voinţă activă.

Căci ceea ce cunoaştem şi putem face, facem cu uşurinţă, deci cu plăcere şi suntem mereu dispuşi să facem; dimpotrivă, cu cât ceva este mai străin, cu atât este mai anevoios şi mai obositor şi este făcut fără plăcere. Expresiile limbilor străvechi sunt semnificative, în această privinţă: grecescul *φιλεῖν (philein),* pe care limbile noastre îl traduc „a iubi” sau „a agrea” să faci ceva; sau expresia *ἐθέλειν (ethelein)*, care înseamnă „a vrea” sau, mai precis „a avea bunăvoinţa”, sau chiar „a avea obiceiul să…”. Ne gândim, mai departe, la cuvântul roman *consuetudo*, care semnifică ceea că ce spiritul a creat devine o parte esenţială din ceea ce este: dacă cuvântul *suum* (răd. *sua*) desemnează sângele şi respiraţia ca proprietăţi moştenite, atunci *consuetudo* semnifică faptul de a le fi dobândit din nou, dar de a fi devenit similare celor din urmă. În fine, trebuie să luăm în considerare chiar şi sensul cuvântului *obişnuinţă*, ca şi cuvântul corespunzător al elenilor - ἔθος *(ethos)*; ambele cuvinte indică fixarea progresivă a ideilor şi a impulsurilor; ele şi-au câştigat un loc sigur, pământul natal la care se raportează activitatea lor comună, cu care s-au obişnuit şi s-au acomodat şi prin intermediul căruia se simt cu atât mai legaţi unul de altul. – Faţă de raţiune, obişnuinţa se comportă – în calitate de *sensus communis* dezvoltat în comun – precum se comportă organele particulare de simţ şi funcţiile lor faţă de plăcere.

§ 8.

Cea de-a treia formă a voinţei umane esenţiale o numesc memorie. Ea este doar o evoluţie particulară a celei de-a doua şi are acelaşi conţinut în raport cu centrii superiori, cerebrali, dezvoltaţi cu precădere la om, ca şi conceptul mai general al voinţei esenţiale în raport cu toată măduva spinală.

Astfel, memoria funcţionează aici ca principiu al vieţii mentale, aşadar ca particularitate a voinţei esenţiale umane.

Putem afirma, de asemenea, din punctul de vedere al similarităţii originale a acesteia cu orice viaţă organică, faptul că veritabila natură a voinţei se revelează în mod din ce în ce mai pregnant ca şi memorie, sau ca asociere de idei (căci, sub această formă, senzaţiile şi experienţele ating, comparativ, o existenţă distinctă). Într-adevăr, în ultima perioadă s-a vorbit des despre memorie ca proprietate şi abilitate generală a materiei organice (Hering, Haeckel, S. Butler) şi s-a încercat să se explice instinctele animale ca memorie ereditară. Acestea pot fi, de asemenea, înţelese în general ca obişnuinţe şi nu reprezintă altceva atunci când sunt observate în relaţia lor cu specia şi nu cu individul; căci instinctele organice primitive – care nu pot fi avute în vedere mai departe – au dobândit astfel de abilităţi şi de înclinaţii şi tind să le perpetueze dincolo de viaţa individuală, ca germeni din ce în ce mai puternici şi mai intimi. În mod similar se comportă obişnuinţa şi memoria: ultimul concept se disociază de primul însă are tendinţa, totodată, de a se confunda cu acesta, cu o putere din ce în ce mai mare.

În acest sens, psihologii englezi (Lewes, Romanes)[1] au elaborat teorema aşa numitei *lapsing intelligence [inteligență regresivă]*[2], ca formulă pentru un fenomen bine cunoscut conform căruia actele voluntare – adică actele care necesită implicarea gândirii sau, la animale, o percepţie determinată – ar deveni progresiv involuntare sau inconştiente, ceea ce pentru a se produce ar avea nevoie de un stimul din ce în ce mai redus, mai slab sau mai general; un proces al cărui conţinut general reprezintă întrepătrunderea activităţilor intelectuale şi a impulsurilor kinetice, unde trebuie să considerăm totuşi că atât orice fel de senzaţie, cât şi orice fel de relaţie nu se pot explica decât prin originea lor comună din unitatea organismului, posibilitatea interconectării lor fiind conţinută, ca un germene, în organism. Dacă potrivit sensului curent acordat termenului, memoria este aptitudinea de a reproduce impresii, ea se generalizează ca abilitate de a repeta acţiuni finalizate doar în accepţiunea ştiinţifică a termenului. Acest fapt ar fi incomprehensibil dacă nu am şti că impresiile

---

[1] G. H. Lewes, *The Physical Basis of Mind,* 1877; G.J. Romanes, *Mental Evolution in Animals,* 1883 (n. t.)
[2] T. n.

sunt, ele însele, activităţi şi că acest fenomen dublu este implicit în conceptul vieţii organice – în care orice viaţă particulară reprezintă o variantă – ca unitate de hrănire şi de reproducere. Însă dacă unitatea este parţial inclusă în dezvoltare şi parţial format[prin exerciţiu, există, în cele din urmă, o asociere particulară care trebuie să fie învăţată pentru a putea fi menţinută. Şi aceasta există în toate activităţile care, potrivit naturii lor, sunt condiţionate de aptitudini proprii umane. Învăţarea este în parte experienţă proprie, în parte imitare, însă în mod deosebit, reprezintă receptarea instrucţiunilor şi a învăţăturii despre modul în care un lucru trebuie să fie făcut pentru a fi corect şi bun şi despre lucrurile şi obiectele care sunt salutare şi valoroase. În aceasta constă, aşadar, adevărata bogăţie a memoriei: în a cunoaşte lucrurile corecte şi bune pentru a le iubi şi a le face. Căci a le cunoaşte şi a le afirma ca atare înseamnă unul şi acelaşi lucru; tot astfel cum a fi obişnuit cu ceva şi a-l afirma, a agrea ceva şi a-l afirma, sunt unul şi acelaşi lucru, deşi niciuna dintre aceste afirmaţii nu are, în sine, drept consecinţă necesară, o acţiune corespondentă şi deşi o astfel de legătură nu se poate produce decât atunci când va fi surmontat orice fel de rezistenţă.

Viaţa mentală se exprimă, în general, prin vorbire: comunicarea propriilor sentimente, dorinţe şi a oricăror altor experienţe intelectuale către alţii sau, prin intermediul gândirii mute, către sine. Şi dacă limba însăşi care înseamnă cunoaşterea semnificaţiei şi a valorii cuvintelor, aptitudinea de a le asocia şi de a le organiza – unde exerciţiul şi obişnuinţa au cea mai mare pondere – trebuie să fie, de asemenea, învăţată, ceea ce se spune depinde (în măsura în care stăpânim aceasta artă) mai puţin de gândire decât, de regulă, de plăcerea momentană, de ideile al căror sens reiese din starea de spirit a vorbitorului sau de context, în special din forma de adresare, din solicitarea sau întrebarea adresată. Totuşi, plăcerea poate fi reprezentată întotdeauna ca judecată inconştientă; aşa cum este redată în mod discreţionar în limba noastră. Astfel domină orice formă de viaţă, inclusiv viaţa imaginară, acea formă a memoriei care nu este încă foarte condiţionată de cuvinte, dar care atunci când acestea există le uneşte în mod continuu în grupuri multiple, asociindu-le idei cu totul noi. În acelaşi mod, grupurile familiare de idei apar, într-o mare măsură, ca funcţie a imaginaţiei sau a memoriei. În cele din urmă, există cazuri în care însăşi asocierea ideilor este un produs al memoriei; aceasta înseamnă că este nevoie de o amintire sau de o idee

subită, de un gând comparabil cu o măsură sau cu o balanţă pentru a distinge aceste idei, pentru a le recunoaşte valoarea şi pentru a le adopta ulterior ca fiind proprii. Ca şi vorbirea, toate activităţile umane apar ca fiind profund legate între ele prin imaginaţie, memorie sau raţiune; aceste activităţi creative şi artistice lipsesc majorităţii animalelor şi în special celor care sunt cele mai apropiate de oameni. Prin urmare, raţiunea ca şi facultate a limbajului, a gândirii şi a acţiunii planificate se comportă faţă de memorie în acelaşi mod în care se comportă înţelegerea faţă de obişnuinţă şi senzualitatea faţă de plăcere. Şi dacă memoria este deopotrivă plăcere mentală şi obişnuinţă, obişnuinţa este o memorie inferioară (animală) iar plăcerea reprezintă memoria elementară (general organică).

Observaţie: Spinoza a recunoscut memoria în voinţa omenească. A se vedea finalul scoliei la *Etica* III, propoziţia 2, pasajul care începe astfel:

„Căci mai există un alt fenomen asupra căruia vreau să stăruiesc, şi anume, că nu putem face nimic în virtutea hotărârii sufletului, dacă nu suntem ajutaţi de memorie; de exemplu nu putem rosti un cuvânt, dacă nu ni-l putem aminti şi sufletul nu are libera putere să-şi aducă aminte sau să uite ceva.” Şi, după exprimarea unei obiecţii, continuă: *„Prin urmare, dacă nu suntem lipsiţi deplin de raţiune, trebuie, în mod necesar, să recunoaştem că orice hotărâre a sufletului, care e considerată liberă, nu se deosebeşte de imaginaţia însăşi şi de memorie şi nu-i altceva decât afirmaţiunea pe care orice idee o implică în mod necesar, întrucât este o idee.(...) Prin urmare aceste hotărâri se nasc în suflet cu aceeaşi necesitate cu care iau naştere ideile referitoare la lucruri reale. Cine însă vrea să creadă că vorbeşte, tace sau face ceva din libera hotărâre a sufletului său, visează cu ochii deschişi”*[1].

Însă noi credem cu tărie că putem exprima această idee sub o formă mult mai precisă atunci când vom explora problematica formelor voinţei arbitrare.

---

[1] B. Spinoza, *Etica*, partea a III- a: *Despre originea și natura afectelor*, p. 89, în „Revista de filosofie”, vol. XII, editată de Societatea română de filosofie, București, 1930 (n. t.)

§ 9.

Vom rezuma aici mai întâi punctul de vedere redat anterior de către câteva consideraţii generale şi extinse, în vederea determinării altor concepte.

A) Toate activităţile specific umane, adică activităţile numite în mod obişnuit conştiente şi voluntare, trebuie să fie deduse, în măsura în care aparţin voinţei esenţiale, din proprietăţile acesteia şi din fiecare dintre stările sale de excitare. Aceasta este ceea ce trebuie să înţelegem ca stare de spirit, stare afectivă dar şi ca reprezentare, opinie, iluzie; în general, tot ceea ce desemnăm în mod comun prin sentiment şi ceea ce pare să dea în acelaşi timp direcţia şi modul de acţiune; acţionăm aşa cum simţim, cum suntem obişnuiţi, aşa cum credem de cuviinţă. În orice caz, există o anumită rezervă de energie nervoasă în creier, care trece în muşchi, în măsura în care nu se poate descărca chiar în creier; aici direcţia sa este determinată în parte prin stimuli exteriori existenţi, în parte prin coeziunea organismului (a sistemului nervos) în care căile alese sunt acelea ce solicită cea mai mică masă de energie. Toate aceste activităţi – ca şi consum şi utilizare de energie – sunt deci condiţionate printr-o recuperare specifică de energie prealabilă sau simultană, care nu se poate face decât prin muncă, chiar dacă aceasta are loc pe un teren moştenit. Această muncă este o formaţiune a creierului, reprezintă creşterea acestuia prin îndeplinirea funcţiilor mentale, hrănite constant de sistemul vegetativ. Energia exersată şi multiplicată prin acestea, dar care provine şi din exterior, constituie experienţa intelectuală. Ea se constituie, în parte, din activităţile organelor senzoriale care se realizează, de fiecare dată, prin aportul energiei deja existente a creierului, care include elementele experienţelor anterioare; în parte, prin activitatea altor organe, în special a celor dirijate de către simţuri şi creier, dintre care cea mai importantă activitate – din punctul de vedere al efectelor sale – este limbajul: deopotrivă exersarea activităţii complexe a creierului şi a muşchilor şi percepţie auditivă; şi în parte, în cele din urmă, prin activitate distinctă a creierului însuşi, care este de trei tipuri: 1) conservarea şi reproducerea ideilor nemijlocite; funcţia memoriei efective; 2) configurarea acestora şi asocierea cu imagini independente care, ca să spunem aşa, au o viaţă proprie şi par să se mişte în faţa „ochiului interior”; acestea sunt foarte

subiective, adică sunt activităţi condiţionate prin energia proprie a memoriei, cea a imaginaţiei; 3) descompunerea şi compunerea reprezentărilor cu ajutorul numelor, acceptarea sau refuzul acestora – aceasta este amintirea conştientă iar gândirea sau calculul sunt doar nişte derivate care operează cu conceptele sale.

B) Constituirea anumitor tipuri de plăcere, ca şi direcţii fundamentale ale voinţei, depinde cel mai mult de condiţiile interioare, de dispoziţii şi cel mai puţin de condiţiile exterioare, de circumstanţe. În dezvoltarea obişnuinţelor, putem considera dispoziţiile şi circumstanţele ca acţionând în aceeaşi măsură, însă în dezvoltarea memoriei, circumstanţele trebuie să fie considerate ca fiind predominante, adică atunci când consecinţele exerciţiului şi ale acelui exerciţiu particular care a fost reliefat ca învăţare, pot fi evaluate. Căci această posibilitate este, aşa cum ştim cu toţii, condiţionată prin anumite dispoziţii iar reuşita are un caracter variabil. Însă o dispoziţie slabă poate, printr-un exerciţiu intens, să exerseze o dispoziţie mai puternică, dar prost exersată. Acest lucru vizează, într-o mare măsură, dispoziţiile faţă de anumite arte şi performanţe, cât şi dispoziţiile pentru anumite tipuri de comportament, de acţiune sau de gândire în general. Suntem obişnuiţi – şi aici teoria lui Schopenhauer este de acord cu concepţia tradiţională – să distingem dispoziţiile intelectuale şi morale ca dispoziţii sufleteşti (adică exceptându-le pe cele fizice). Astfel, calităţile interioare sunt considerate abilităţi prin excelenţă iar calităţile morale sunt considerate doar înclinaţii sau aversiuni. Pentru prezentul demers, există doar tipuri de voinţă care, pe de o parte, îşi extrag realitatea obiectivă din constituţia lor corporală şi care, pe de altă parte, reprezintă în orice stare, capacitatea de a atinge o oarecare perfecţiune. Ele se pot recunoaşte în modul cel mai clar prin intermediul lucrurilor şi al activităţilor pentru care fiinţa resimte plăcere şi mai departe prin obiectele şi activităţile cu care se obişnuieşte uşor; în cele din urmă, prin acelea pe care şi le aminteşte (uşor şi cu plăcere).

C) Tot ceea ce însă aparţine plăcerii (adică instinctului uman, obişnuinţei şi memoriei unui om), poate fi înţeles ca asimilat şi prelucrat prin propria natură, astfel încât să alcătuiască împreună cu aceasta un întreg sau o unitate. În cazul în care considerăm plăcerea complet identică particularităţilor primitive ale naturii individuale, astfel încât să se dezvolte, pur şi simplu, prin creşterea organismului în circumstanţe favorabile,

obişnuinţa (dezvoltată prin exerciţiu) este a doua natură iar memoria (dezvoltată prin imitare şi învăţare) este a treia natură. Însă natura oricărei fiinţe animale se reprezintă, în mod invariabil, în acceptare şi repulsie, atac şi apărare, apropiere şi fugă sau din punct de vedere fizic şi mental în plăcere şi durere, dorinţă şi dezgust, speranţă şi teamă, în fine prin concepte neutre şi logice: în afirmaţii şi negaţii. Orice viaţă, orice voinţă, înseamnă o autoafirmare, prin urmare afirmarea sau negarea celorlalţi, în funcţie de raporturile pe care le întreţin cu sine (definit ca unitatea sufletului şi a corpului); de asemenea, în funcţie de modul în care sunt percepute şi anticipate (adică dorite sau detestate) ca fiind bune sau rele, prietenoase sau ostile şi în măsura în care este cazul. Totuşi, întregul conţinut al naturii noastre particulare sau al sinelui nostru intim, poate fi definit drept lucrurile pe care le putem face sau de care suntem capabili – drept forţa noastră reală, adică ceea ce am vrut şi rămâne ca atare, întregul ansamblu al instinctelor, obiceiurilor şi al amintirilor noastre. Acest lucru se manifestă, în special, în cadrul voinţei individuale: a) prin exprimarea directă (instinctivă, vegetativă) a sentimentelor, acestea fiind strâns legate: ca şi contracţie sau extindere a masei corporale prin care individul se pune cel mai puţin în valoare; b) prin transformarea şi răspândirea sentimentelor în mişcări (de expresie), tonuri; c) prin înălţarea şi validarea acestora ca judecăţi, ca propoziţii rostite explicit sau gândite, prin care individul se exprimă cel mai bine. Mai departe, însă, energia şi natura unui om se evidenţiază în ceea ce el realizează în mod obiectiv; în realităţile dintre care viaţa şi acţiunea sa sunt considerate a fi cauzele, altfel spus în influenţa, actele şi operele sale.

D) Pornind de la toate aceste exteriorizări, încercăm să recunoaştem eul profund sau natura omului. Atunci când aceasta nu este pentru şi prin sine decât un instinct orb şi un impuls pentru acţiunea care este necesară, ea se manifestă cu totul altfel în viaţa vegetativă, animală şi mentală. Când se manifestă prin caracteristici semnificative şi profunde, o numim pasiune, ca tendinţă de a te bucura, un „elan al vieţii" general, care se revelează cu cea mai mare intensitate în tendinţa de a procrea sau în voluptate; pe de altă parte, atunci când se manifestă ca „elan de a acţiona" sau dorinţă de activare a energiei animale, o putem numi curaj şi o putem defini ca „elanul de a crea" sau dorinţa de a ordona, de a forma, de a comunica ceea ce trăieşte în memorie şi imaginaţie, ca geniu. Orice om posedă o anumită doză de

pasiune, de curaj şi o anumită doză şi un anumit tip de geniu, însă toate aceste calităţi trebuie să fie gândite mereu în relaţie cu anumite acţiuni, dintre care prima este cea mai puţin variabilă şi ultima cea mai variabilă. Cu timpul, reiese că acestea se dovedesc a fi concepte speciale pentru formele simple ale voinţei esenţiale, care indică modul în care pasiunea se bazează pe plăcere, curajul pe obişnuinţă şi geniul pe memorie. Putem distinge voinţa esenţială ca dispoziţie naturală atunci când este exprimată prin aceste forme globale – care implică elementele voinţei arbitrare şi depind de acestea. Dispoziţiile naturale ale unei fiinţe umane conţin tendinţele şi forţele pasiunii, ale curajului, ale geniului, amestecate în anumite proporţii, însă pasiunea şi vitalitatea constituie caracteristica originară şi totodată baza acestui concept. Şi atunci când se aplică la comportamentul pozitiv sau negativ al unui om în raport cu ceilalţi, aceasta se numeşte sentiment, respectiv iubire sau ură. În acelaşi fel, curajul ca şi voinţă de a direcţiona aceste sentimente într-un sens amical sau ostil, reprezintă încarnarea calităţilor morale pe care o numim suflet. În cele din urmă, geniul unui individ, memoria şi voinţa sa de a cerceta şi de a judeca comportamentul său şi al altora ca fiind amicale sau ostile, aşadar drept concept care exprimă tendinţele morale şi opiniile (veleităţile) este definit, de comun acord, drept conştiinţă.

E) La aceste reprezentări aderă calităţile voinţei care sunt admirate, lăudate, venerate sau dispreţuite, blamate sau denigrate. În general, voinţa bună sau, mai degrabă, bunăvoinţa este tensiunea intensă a forţelor existente, care îşi atinge obiectivitatea într-o activitate oarecare sau într-o operă realizată, spre deosebire de ceea ce a fost deja îndeplinit. Aici se despart, aşadar, forţa, adică o stare de acţiune potenţială şi voinţa, ca realizare a acesteia, care au fost până acum înţelese împreună: forţa ca voinţă fixă şi stabilă, voinţa ca funcţie, deci ca forţă care se descompune, fluidă – un raport similar celui existent între energia potenţială şi cea kinetică. Şi în timp ce, în general, forţele şi abilităţile apar ca un dat – al sorţii sau al unei zeităţi , omul însuşi este considerat, în unitatea şi individualitatea sa stabilă, drept cauza muncii pe care a prestat-o, precum şi a rezultatelor şi activităţilor sale; nu în sensul particular şi care va fi analizat ulterior, de a le fi dorit şi ales (anterior, în gând) şi de a fi vrut şi altceva; ci, chiar dacă activitatea şi voinţa sunt considerate identice, voinţa particulară

pare să ţâşnească şi să curgă dintr-o voinţă mai generală şi mai cuprinzătoare.

Conform principiilor ce stau la baza acestei analize, există o diferenţă reală între o simplă dezvoltare şi exerciţiul real (pe lângă formarea prin învăţare şi utilizare) al dispoziţiilor existente. La exerciţiu ia parte omul complet, deja dezvoltat, împreună cu trăsăturile sale specifice: înţelegere, raţiune, exprimate fiziologic: centrii creierului său. Astfel, judecata unei anumite acţiuni sau a unui act particular al voinţei se aplică întregii fiinţe, ca şi cauză suficientă ce înglobează totul: dacă aceasta ar fi altfel, atunci şi acţiunea sau o parte a acesteia ar fi diferite; însă, pentru că aceasta este starea de fapt, acţiunea sau partea acesteia nu sunt diferite. Întreaga voinţă esenţială se caracterizează prin calităţi durabile care nu o explică într-atât ca forţă sau substanţă, ci în sensul indicat, ca voinţă şi acţiune: acestea sunt – dacă sunt semnificative şi importante – preferinţele sale particulare, meritele, virtuţile sale. Mai precis: virtutea generală este energie – denumită şi forţa de a acţiona sau forţa voinţei; ca expresie particulară a sa se identifică, în sfera actelor, vitejia; în sfera operelor perseverenţa (sau seriozitatea, zelul, conştiinciozitatea). Acestea sunt, aşadar, conceptele corelate ale pasiunii, curajului, geniului. Cum acestea se pot limita la o interpretare a voinţei ca forţă naturală, înzestrare (deşi cu atât de multe utilizări), le putem considera şi drept o manifestare exemplară a voinţei rezonabile, precum principiile fundamentale ale efortului, exerciţiului, muncii umane. – Însă între aceste virtuţi şi în variaţiile lor multiple nu se regăseşte veritabila calitate morală a voinţei şi nici cea umană. Aşa cum, prin abilităţile şi arta stăpânite poţi trece drept cineva deosebit, rar, util şi te poţi numi un meşteşugar, un soldat, un scriitor bun, dar nu un om bun: astfel, prin aceste virtuţi, datorită voinţei şi energiei dedicate unor scopuri urmărite, poţi fi un om curajos, important, dar niciodată un om bun. Bunătatea omului (în accepţiunea generală a termenului) se dezvăluie doar prin comportamentul său faţă de alţi oameni, aşadar se referă doar la al doilea tip de expresii ale voinţei esenţiale. Ea este direcţia imediată, amabilă şi binevoitoare a voinţei, consideraţia („floarea celor mai nobile sentimente”, cum spune un poet [1]), participarea voluntară la bucuria şi la

[1]Theodor Storm (1817-1888), poezia*FürmeineSöhne,* 1854 (n. t.).

suferinţa celuilalt, afecţiunea şi recunoştinţa faţă de tovarăşii de viaţă. Astfel, putem defini puritatea şi frumuseţea „sentimentelor” ca demnitate şi sinceritate; profunzimea şi nobleţea „sufletului” ca bunătate; iar bunătatea şi verticalitatea „conştiinţei”, acea conştiinciozitate delicată, poate temătoare, ca loialitate.

Din aceste trei calităţi se pot deduce toate valorile morale naturale. Prin comparaţie cu acestea, celelalte capacităţi generale ale voinţei, oricât de mare ar fi valoarea lor, sunt indiferente în domeniul moral. Din confundarea speciilor de judecăţi în cadrul aceloraşi discuţii, se nasc multe încurcături. Însă, în mod cert, virtuţile indiferente capătă semnificaţie morală în măsura în care produc bucurie, sprijină starea de bine a celuilalt, sunt forţe sau caracteristici utile şi par să fie familiarizate cu aceste tendinţe. Deci nu este surprinzător faptul că absenţa lor, sau prezenţa contrariului lor sunt dispreţuite, blamate şi interpretate ca rea voinţă (care provoacă nemulţumire, aşa cum bunăvoinţa trezeşte simpatie). Cei virtuoşi sunt admiraţi, cei răi sunt dispreţuiţi (am putea spune cei viciaţi, însă, în limbajul uzual, acest cuvânt nu are o semnificaţie atât de vastă), deşi virtuţile duşmanilor pot fi tot atât de teribile, pe cât sunt de agreabile şi avantajoase virtuţile prietenilor.

§ 10.

O cu totul altă consideraţie se opreşte asupra voinţei ca produs al gândirii, ca voinţă arbitrară. Căci posibilitatea ei presupune deja, drept condiţie, forma încheiată a voinţei organismului uman; ea presupune, de asemenea, că nenumăratele proiecţii care se găsesc, în orice memorie, ca reprezentări ale unei activităţi viitoare, se pot concretiza doar prin intermediul muncii constant reînnoite şi extinse a gândirii. Tendinţele sau forţele individuale ale proceselor de gândire se ordonează sau sunt ordonate în sisteme în care fiecare are locul său şi îşi îndeplineşte rolul în comparaţie cu altele. Această unitate este întotdeauna, în raport cu gândirea, o posibilitate a întregii fiinţe umane de a se exprima, de a acţiona. Un scop gândit, adică un obiect ce vrea să fie obţinut sau o întâmplare dorită, dă întotdeauna măsura în funcţie de care se orientează activităţile propuse şi – în cazul ideal – acest gând domină toate celelalte

gânduri şi reflecţii, prin urmare toate acţiunile ce pot fi alese prin intermediul voinţei arbitrare; acestea trebuie să servească scopul, să conducă spre el (*conducere*) sau, cel puţin, să nu împiedice atingerea sa. Prin urmare, unui scop anume i se subordonează multe alte scopuri, sau multe gânduri orientate către un scop se unesc pentru un scop comun, a cărui atingere li se pare necesară şi, pe care îl consideră, aşadar, un mijloc. Astfel, acestea sunt mereu reduse la statutul de mijloace, respectiv prin raport cu scopul cel mai înalt şi prin acesta.

Dominaţia absolută a gândirii asupra voinţei ar reprezenta, deci, o ierarhie a scopurilor, în care orice lucru dorit ar trebui subordonat unui scop superior şi general sau mai multora, atunci când acestea sunt oarecum independente unele de celelalte şi de acelaşi rang. Însă, conform concepţiei prezentate, şi aceste scopuri superioare îşi trag forţa din gândire, căci doar aceasta le recunoaşte şi le aprobă, deci le conferă o validitate suverană. Potrivit unei asemenea stări, toate formele voinţei trebuie să fie deduse sau explicate din gândurile care ar putea exista deasupra sau în spatele lor. Tendinţa unei asemenea dominaţii se manifestă în orice act al intelectului (gândit ca fiind independent); căci fiecare percepţie prezentată serveşte la a conduce şi a dirija impulsurile ce emană din voinţa esenţială. Într-adevăr, ea nu oferă motive, însă dă direcţia celor existente. Reprezentările şi gândurile pot chiar să indice condiţiile necesare şi cauzele ocazionale pentru a incita potenţialul rămas latent al voinţei, acestea rămânând, totuşi, după natura lor, independente; aşa cum forţa naturii rămâne independentă de legile mişcării.

Gândirea, însă, se erijează în stăpân; ea devine zeul care, din exterior, comunică mişcarea unei mase inerte. Ea trebuie să fie gândită ca detaşată şi liberă în raport cu voinţa primitivă (din care, totuşi, s-a născut), reprezentând şi conţinând în sine voinţe şi dorinţe, în loc ca ea să fie reprezentată şi conţinută în acestea. Aşadar, posibilitatea voinţei arbitrare se bazează pe faptul ca produsele gândirii să poată continua să acţioneze în raport cu o conduită viitoare şi să demonstreze o existenţă aparent independentă, cu toate că ele nu înseamnă nimic în afara gândirii care le posedă şi le conservă; şi, în timp ce această gândire, ca şi voinţă, este percepută drept cauza care pune în mişcare alte voinţe, ceea ce presupune să se producă mişcări efective, astfel încât să putem vorbi de caracterul psihic al primului proces şi de caracterul fizic al celui de-al doilea, ajungem, astfel, la concluzia că sufletul (sau voinţa) acţionează asupra corpului, ceea ce este imposibil, dat fiind faptul că sufletul (sau voinţa) este

identic cu corpul. În acest caz, adevărul este următorul: în măsura în care putem atribui o realitate produselor gândirii (ceea ce este permis printr-un raţionament sănătos), atunci o posibilitate reală acţionează asupra unei posibilităţi virtuale: voinţa ideală asupra voinţei reale (întrucât posibilitatea ca un lucru să fie mişcat trebuie să fie înţeleasă în sens psihic); materia ideală asupra materiei reale; ca expresie pentru procesul fiziologic extrem de complicat prin care o cantitate de energie din creier trece în membre, prin nervi şi muşchi.

§ 11.

Putem distinge, înainte de toate, trei forme simple ale conceptului de voinţă arbitrară, în funcţie la care aceasta se referă: a) la un comportament liber în general sau la alegerea unui obiect, adică la o activitate care se referă la acestea; această formă se numeşte deliberare. Aici, să ne imaginăm că se întâlnesc două idei ostile prin natura lor: respectiv una a dorinţei şi alta a durerii. În gândire, fiecare constituie pretextul celeilalte; ele sunt compatibile şi reciproc utile. Deliberarea ca voinţă ţine seama de durere care, prin natura sa, nu este dorită decât pentru plăcerea pe care o poate produce sau care poate rezulta în urma sa, aceasta fiind realmente voită sau dorită, în acelaşi timp. Între timp, însă, aceasta trebuie să cedeze şi să se retragă, pentru a rămâne un gând secundar sau o manifestare indirectă. Astfel, ideea aversiunii se subordonează voinţei, iar cea a voinţei se subordonează aversiunii;ele se acordă; sensul şi scopul comune, respectiv un surplus de dorinţă care este, cu certitudine, binevenit, sunt îndeplinite.

Acelaşi raport se stabileşte atunci când renunţăm la o dorinţă în favoarea alteia sau când tolerăm o durere pentru a evita alta viitoare. Importantă este opoziţia. Căci prin activitatea gândirii în raport cu un scop propus are loc separaţia netă între scop şi mijloc, care devine completă şi clară prin opusul său, unul fiind negarea celuilalt, respectiv scopul ca bine sau plăcere şi mijlocul ca rău sau durere. Niciunul dintre cele două nu este resimţit ca atare, întrucât ele sunt obiecte ale gândirii; însă ele sunt percepute ca şi concepte opuse, care nu au nimic în comun, cu excepţia scării pe cares-au întâlnit-o. Dacă unul este stabilit ca fiind cauza celuilalt, atunci se impune ca fiind necesar pentru a fi dorit, din momentul în care

dorinţa voită pare suficient de mare pentru a compensa acest „sacrificiu”. Astfel, cauza şi efectul sunt comparate în funcţie de „valoarea” lor; ele trebuie să fie comensurabile, aşadar elementele lor trebuie să fie descompuse şi reduse în unităţi de măsură comune celor două mărimi. În consecinţă, toate calităţile plăcerii şi ale durerii dispar aici ca ireale şi imaginare: ele trebuie să fie convertite în diferenţe cantitative, astfel încât, în cazul normal, o cantitate de plăcere şi o cantitate de durere să fie egale şi opuse. – Cealaltă formă a voinţei arbitrare, care se referă la b) – acte individuale determinate – o numesc opţiune arbitrară sau decizie. Aceasta emană dintr-un eu care reflectă asupra posibilităţilor ce-i sunt oferite şi care are o existenţă durabilă în raport cu un obiect dat, chiar dacă acest obiect nu există decât pentru a obţine altele, pentru care el reprezintă doar punctul de legătură. Toate celelalte scopuri gravitează în jurul său, în interiorul sferei sale şi, dacă toate scopurile iniţiale derivă din masa comună a experienţei intelectuale – respectiv ca amintiri şi cunoştinţe despre senzaţii şi obiecte plăcute – această relaţie aproape că se stinge în el. Prin urmare, eul dispune doar de o cantitate identică şi egală de posibilităţi, pe care le are la dispoziţie în prezent prin intermediul cărora decide, de fiecare dată, câte dintre ele vor deveni reale în funcţie de ceea ce este necesar pentru a declanşa un efect imaginat.

O multitudine de posibile acte individuale, care apar ca obiecte reale ale gândirii, sunt compuse şi stabilite pentru a semnifica nu voinţa posibilă, ci voinţa noastră reală, care stă între sine şi lucruri, ca aparţinând eului în totalitate şi se găseşte fără putere şi substanţă împotriva lui, astfel că subiectul / autorul poate reveni asupra deciziei, anulând-o. Însă atâta vreme cât această decizie persistă, eul se poate folosi de ea pentru a putea prinde şi manipula lucrurile prin intermediul voinţei sale, în măsura în care aceasta acţionează asupra lucrurilor sau subiectul este perceput ca şi cauzalitate directă (fizică). Prin urmare, el poate şi trebuie să se orienteze în funcţie de voinţa sa, ca şi cum ar respecta un model sau o prevedere ce conţine trăsăturile generale ale formei pe care trebuie să o ia şi al cărei contur particular este determinat de evenimentul individual. – Însă ceea ce reprezintă alegerea arbitrară în raport cu acţiunile este comparabil cu ceea ce reprezintă c) conceptul în raport cu gândirea: o afirmaţie obligatorie referitoare la utilizarea cuvintelor într-un anumit sens, graţie cărora

subiectul gânditor se poate exprima prin vorbire, voind şi fiind totodată capabil să utilizeze această unitate ca unitate de măsură pentru compararea şi denumirea corespunzătoare a lucrurilor şi relaţiilor reale. Într-adevăr, conceptul însuşi, de exemplu acela al unui cerc, este, pur şi simplu, un obiect al gândirii conform căruia figurile dintr-un anumit plan, date sau construite, sunt considerate şi tratate ca şi cercuri reale, în funcţie de asemănarea lor cu acest concept. Aici putem recunoaşte gândirea în funcţia sa efectivă, care constă, spre deosebire de diversitatea şi de inconsistenţa experienţei, din a alcătui şi a stabili scheme simple şi constante, la care se raportează numeroase fenomene, pentru a se exprima, cu atât mai bine, unele prin celelalte.

Este şi cazul conceptelor justului sau ale utilului şi convenabilului, pe care subiectul gânditor le-a format sau le-a confirmat, pentru a se ghida în funcţie de ele în judecăţile sau acţiunile sale. Cu ajutorul conceptelor, el măsoară cât valorează lucrurile pentru el şi ce trebuie să facă pentru a-şi îndeplini dorinţa. Aceste concepte sunt, în consecinţă, fie conţinute implicit în decizie, fie aplicate ca şi maxime generale. – În cadrul deliberării, acţiunea în curs de realizare se contopeşte cu gândul. Alegerea se comportă ca un scop general, căruia i se subordonează multe alte scopuri individuale. În cele din urmă, conceptul rămâne vag în ceea ce priveşte posibilitatea concretizării sale în acţiuni, considerând deliberarea doar o simplă consecinţă logică a veritabilei concretizări ce se produce în gândire. Pentru a înţelege deliberarea, trebuie să studiem intenţia sau scopul; pentru a înţelege alegerea, care urmăreşte să atingă scopul, trebuie să înţelegem motivele; pentru a înţelege conceptul, trebuie să studiem principiile conform cărora a fost alcătuit.

§ 12.

Formele generale ale voinţei arbitrare – care conţin elementele voinţei esenţiale – trebuie înţelese aici drept sisteme de gândire, respectiv intenţii, scopuri şi mijloace pe care omul le are în minte precum un aparat cu ajutorul căruia înţelege şi surprinde realitatea, din care se pot deduce trăsăturile fundamentale ale acţiunilor sale arbitrar alese, în măsura în care acestea nu

rezultă din formele generale ale voinţei esenţiale. Un astfel de sistem se numeşte, în general, ambiţie.

Ambiţia este ceea ce domină voinţa arbitrară, deşi subiectul acestuia va fi hotărât, deja, suma dorinţelor şi scopurilor sale şi le resimte ca fiind alegerea sa liberă. În mod particular, din ambiţie rezultă comportamentul amical sau ostil al subiectului faţă de semenii săi; în măsura în care înţelege că acţiunile sale servesc ambiţiei, acestea i se vor părea mai uşoare; dacă atitudinea sa este indiferentă, acţiunile îi vor fi mai dificile, cu multe obstacole de surmontat. De aceea, ambiţiosul nu trebuie să se ferească să-şi asume un comportament simulat, dacă efectul ar fi cel al unui comportament real. Ceea ce adevărul poate strica, minciuna poate remedia. Conştiinţa îl învaţă pe om să-şi reţină sentimentele, dacă acestea sunt urâte şi detestabile. A le disimula, acolo unde exprimarea lor ar putea fi dăunătoare, reprezintă ideea şi regula bunului simţ comun sau a versatilităţii. Totuşi, a accepta sau a refuza să-ţi exprimi sentimentele în funcţie de circumstanţe, sau a manifesta, adesea, chiar semnele sentimentelor contrarii a ceea ce simţi, de fapt, ca şi cum acelea ar fi adevăratele sentimente dar, înainte de toate, a-ţi ascunde intenţiile sau a lăsa să planeze incertitudinea asupra lor reprezintă un mod de acţiune derivat din calcul, ceea ce, sub o altă formă, conduce la conceptul de instrumentalitate. Ambiţiosul nu vrea să facă nimic în mod gratuit; tot ceea ce face trebuie să-i aducă un beneficiu; tot ceea ce cheltuieşte trebuie să-i revină sub o altă formă; se gândeşte permanent la avantajul său; este interesat. Omul calculat vede doar rezultatul final; face multe lucruri aparent gratuite, însă acestea sunt prevăzute în calculul său şi valoarea lor este bine cântărită; iar finalul acţiunilor sale nu doar că trebuie să compenseze orice pierdere, ci chiar să îi adauge un profit ce depăşeşte miza iniţială – acest câştig este scopul, care nu a necesitat utilizarea unor mijloace deosebite ci doar fructificarea corectă a celor existente, prin calcul şi planificarea utilizării lor în funcţie de timp şi loc. Astfel, calculul se manifestă mai degrabă în contextul global al acţiunilor decât în micile fapte, gesturi sau discuţii individuale. Ambiţiosul îşi caută drumul, din care vede clar doar o porţiune scurtă; îşi cunoaşte dependenţa faţă de evenimentele fortuite şi mizează pe şansă. Calculatul se recunoaşte superior şi liber, conştient de scopul său, stăpân asupra mijloacelor care depind de gândirea sa şi pe care le dirijează în funcţie de deciziile sale, deşi acestea par a-i urma, invariabil, calea. Complexul

cunoştinţelor şi opiniilor pe care omul le poate avea şi utiliza pe parcursul regulat sau probabil al lucrurilor, condiţionate sau nu de el, aşadar această cunoaştere a forţelor sau puterilor proprii şi străine, opuse (deci de învins) sau favorabile (deci de obţinut) o numesc conştiinţă. Astfel încât calculul să fie just, aceasta trebuie să constituie baza tuturor evaluărilor şi aprecierilor. Este vorba de utilizarea cunoştinţelor disponibile conform planificării: teoria şi metoda dominaţiei asupra naturii şi oamenilor. Individul conştient îşi reprimă toate sentimentele obscure, presentimentele, prejudecăţile, ca şi cum nu ar avea nicio valoare sau, mai mult, ca şi cum ar avea o valoare îndoielnică şi îşi construieşte planurile, conduita în viaţă şi perspectiva asupra lumii doar pornind de la concepţiile pe care le înţelege în mod indubitabil şi în totalitate.

Conştiinţa practică implică, prin urmare, o autocritică ce ne condamnă propriile stupidităţi (practice), aşa cum conştiinţa morală ne condamnă răutăţile intenţionate. Conştiinţa practică este expresia cea mai înaltă sau cea mai spirituală a voinţei arbitrare, în timp ce conştiinţa morală este expresia cea mai înaltă sau cea mai spirituală a voinţei esenţiale.

§ 13.

Scopul suprem care domină sistemul de gândire al unui om este dorit doar în măsura în care voinţa este o dorinţă energică, transpusă în gânduri. Acesta este gândit ca plăcere viitoare, care se apropie. El nu se află în libertate, precum ceva ce – în funcţie de dorinţă – am putea face sau lăsa, apuca şi utiliza sau păstra ca inutil. Este, mai degrabă, ceva străin: posibil, un conţinut al unei voinţe şi al unei libertăţi străine; diferit, în mod necesar, de propriile acţiuni şi efecte. Şi, astfel, este ceea ce-şi doresc toţi oamenii: fericirea. Aceasta nu înseamnă, mai întâi de toate, altceva decât împrejurări favorabile şi plăcute, care uşurează viaţa şi acţiunea, facilitează reuşita acţiunilor noastre şi ne conduc mai uşor printre pericole; împrejurări care, poate, se lasă prevăzute şi se anunţă, dar care nu pot fi deloc influenţate: precum vremea bună. Şi doar puţin din ceea ce ne dorim putem converti într-un scop pe care dorim să-l realizăm sau să-l atingem.

Totuşi, şi fericirea, după care mulţi tânjesc, aleargă şi pe care mulţi o vânează este asemenea unui scop pe care trebuie să-l atingem: repede, căci

dorinţa este atât de puternică sau pentru că ne temem că ar putea dispărea sau că alţii ne-ar putea-o lua înainte – sau ca şi cum ar putea fugi de noi şi ar trebui să o prindem şi să o aducem înapoi, sau să o atingem de la distanţă cu săgeata sau cu glonţul. În această reprezentare, fericirea este asemenea unui obiect exterior, pe care l-am putea stăpâni prin utilizarea forţelor sale, dacă am avea noroc, adică dacă circumstanţele fortuite ne-ar fi favorabile. Însă putem întreprinde şi îndrăzni ceva şi doar sperând sau chiar – în funcţie de probabilitate – calculând pericolul eşecului sau al pierderii, precum face jucătorul. Iar aici încercările neîntrerupte sau des repetate se aseamănă unei aspiraţii şi unei lupte, ca şi cum am dori să stăpânim însuşi hazardul. Şi, într-adevăr: previziunea corectă a evenimentelor este un fel de a le stăpâni; deşi nu le putem schimba, ne putem ghida în funcţie de ele, pentru a ne putea bucura de ceea ce e bun şi a evita ceea ce este rău. Ea scuteşte, aşadar, încercările zadarnice şi ne încurajează să facem altele, mai ofertante. Însă tocmai această previziune este posibilă doar în domenii limitate: în calitate de cunoştinţă pur factuală, este extrem de incertă, în cea de cunoştinţă a cauzelor, incompletă: acolo unde este, totodată, sigură şi completă, ar face să dispară conceptul de hazard, care se bucură, totuşi, de cel mai vast spaţiu de mişcare în toate domeniile, ca efect al împrejurărilor insolite sau necunoscute: cu cât este mai mare depărtarea şi cu cât depindem mai puţin de propria noastră forţă şi determinarea acesteia, prin caracterul constant al voinţei; deşi acesta este doar momentan un factor sigur al destinului nostru. – Când, însă, căutăm fericirea, gândirea transformă evenimentul viitor în obiect, a cărui realitate este condiţionată de cauzele sale şi ale cărei cauze par să fie posibilele atitudini proprii faţă de reguli. Prin urmare, definindu-şi voinţa arbitrară drept capacitatea de a dispune de mijloace, omul transformă o parte a libertăţii sale imaginare în contrariul său – mai întâi doar imaginară, ea devine reală prin concretizarea sa. Deşi propriul său stăpân, omul devine, din proprie obligaţie, propriul său debitor şi servitor. Căci, în orice caz: acest concept, nu poate fi înţeles în întregime în puritatea sa decât dacă orice astfel de activitate voluntară este prezentată ca un sacrificiu, realizată fără plăcere, cu repulsie, astfel încât doar gândul la scop (singur dorit), respectiv la plăcere, câştig, fericire, să o facă să fie, într-adevăr, liber aleasă; iar libertatea arbitrară este tocmai lipsa libertăţii în raport cu sine sau autoconstrângerea, căci constrângerea şi necesitatea străine îl distrug.

Orice voinţă arbitrară conţine ceva nenatural şi fals. Acesteia îi corespunde sentimentul pe care spectatorul dezinteresat îl are atunci când astfel de acţiuni sunt numite „artificiale”, „forţate”, „tendenţioase” sau „intenţionate”; un sentiment de neplăcere estetică şi morală care este adesea exprimat în mod energic în viaţă şi în ficţiune.

§ 14.

Totuşi, (după cum se cunoaşte), plăcerea, câştigul, fericirea sunt urmărite în multe feluri; binele suprem se presupune că rezidă în diverse lucruri. Aceste obiecte, însă, pot fi din nou distinse în funcţie de raportul lor cu cele trei moduri de viaţă. Şi putem regăsi o dihotomie în cadrul fiecărei categorii; în timp ce scopurile arată altfel dacă gândirea însăşi îşi rezervă plăcere şi se bucură de propria activitate; sau altfel, dacă impulsurile şi dorinţele conţinute în gândire, care i se subordonează şi care nu sunt mai puţin intense constituie ceea ce tinde în mod real şi profund către scop. Or, acestea din urmă sunt plăcerile „părţilor inferioare ale sufletului”, ale majorităţii; în timp ce primele aparţin „părţilor superioare ale sufletului”, unui număr mai mic de indivizi, celor elevaţi şi distinşi. Cineva poate fi un subiect înzestrat cu o voinţă arbitrară foarte evidentă, chiar şi în sfera mentală şi să nu cunoască decât fericirea comună, fără a şti nimic despre plăcerile gândirii; astfel încât, unui asemenea subiect nu i-ar veni ideea să caute să le atingă, decât urmărind alte scopuri reale ale sale.

Dimpotrivă, sunt mulţi cei ce nu acordă prea multă atenţie acestei fericiri comune, fiind, totuşi, dispuşi să folosească orice mijloc pe care îl consideră potrivit pentru a obţine ceea ce îşi doresc. Însă toţi au în comun faptul că vor să posede mijloacele sau puterea care le conferă siguranţa de a obţine, utilizându-le, atâtea plăceri câte îşi doresc la momentul acela. De aceea, Hobbes are dreptate când defineşte: *„ca tendinţă generală a omenirii dorinţa permanentă şi neobosită de a obţine putere după putere, care încetează doar o dată cu moartea. Şi cauza* – spune el – *nu este întotdeauna aceea că cineva speră la o plăcere mai intensă decât cea pe care a dobândit-o deja, sau că nu ar fi mulţumit cu o putere moderată; ci aceea că nu-şi poate asigura puterea şi mijloacele care îi sunt necesare pentru a trăi*

mai bine, decât dobândind mai multe"[1] (*Leviathan,* cap. XI)[2]. Din acest motiv, o asemenea dorinţă are aproape acelaşi conţinut cu ambiţia pentru bani; întrucât aceasta – într-o anumită stare socială – este şi semnifică puterea asupra tuturor bunurilor şi plăcerilor pe care le putem obţine graţie ei: binele general, plăcerea abstractă. – Cu toate acestea, scopurile reale sunt diferite, dat fiind că trebuie să fie caracterizate prin anumite tipuri de ambiţie.

În general şi în primul rând, plasez unul lângă altul: a) *interesul propriu*, aa) *vanitatea*. Interesul propriu evoluează de la un interes pentru obiecte în general grosiere şi „senzuale" – care cunosc o multitudine de forme – la expresii particulare, rafinate şi intelectuale. Însă motivul intelectual care se află la baza interesului propriu, în afara stimulilor organici şi animalici, este reliefat într-un mod frapant, prin afirmaţia aceluiaşi autor citat anterior: *„cea mai mare bucurie spirituală constă din a te înconjura de alţi oameni, în comparaţie cu care poţi dobândi o părere bună despre tine"*[3] (Hobbes, *De civ.*, I, 5)[4]. Aceasta este raţiunea de a fi a vanităţii sau a dorinţei exagerate de a plăcea, ambiţia de a parveni şi a străluci, de a fi admirat, de a fi valorizat, de a face impresie („a impune"). Când bucuria propriei puteri şi a influenţei asupra altora devine scopul unei ambiţii, căutarea plăcerii este, aşadar, caracterul general pe care vanitatea îl are în comun cu urmărirea interesului personal; căci utilul este căutat doar pentru obţinerea plăcerilor supreme. Când omul care îşi urmăreşte interesul propriu este mândru să renunţe la anumite plăceri, o face gândindu-se raţional la viitor şi preferând utilul plăcutului. – Interesul propriu, ca şi vanitatea, este motivul sociabilităţii: vanitatea are nevoie de ceilalţi oameni ca oglindă, interesul propriu are nevoie de ei ca instrument.

Aşa cum am remarcat deja, interesul îmbracă o formă particulară atunci când se fixează asupra mijloacelor care îi servesc pentru a obţine toate plăcerile posibile. Şi anume, ca – b) *avariţia*, prin care vanitatea se transformă în căutarea propriei plăceri obţinute prin intermediul unor bunuri exterioare, ca bb) *interesul pentru câştig*, care reprezintă forma rafinată a

---

[1] T. n.
[2] Thomas Hobbes, *Leviathan, 1651* (ediție revizuită, în limba latină, 1668) (n. t.)
[3] T. n.
[4] Thomas Hobbes, *De Cive*, Paris, 1642 (n. t.)

avariţiei: mai degrabă, un efort de multiplicare a banilor şi a bunurilor, decât de a deţine o cantitate absolută din acestea şi care nu se limitează la satisfacerea avariţiei care, o dată saturată, lasă câmp liber gândurilor de obţinere a câştigului. Ceea ce au, totuşi, în comun, se exprimă simplu prin conceptul de cupiditate. – Când interesul propriu se serveşte de alţi oameni ca de instrumente, el trebuie să fie denumit, prin prisma căutării acestor mijloace imateriale, care pot fi cuprinse doar prin intermediul gândirii, respectiv al voinţelor umane şi al opiniilor acestora în privinţa propriei tării, ca: c) *ambiţie*.

Însă dominaţia supremă asupra lucrurilor şi, mai ales, asupra oamenilor, într-un anumit sens, se realizează graţie „ştiinţei"; în virtutea superiorităţii sale în ceea ce priveşte cunoaşterea contextelor şi a condiţiilor generale ce influenţează evenimentele, putându-le, astfel, intui şi prezice cele viitoare. Astfel, cc) *setea de cunoaştere* se poate afla în serviciul tuturor celorlalte scopuri, dar se poate şi disocia de acestea, bazându-se doar pe sine. De asemenea, în forma sa cea mai pură, ea rămâne o dezvoltare şi o varietate a vanităţii, chiar dacă individul este mulţumit şi fericit cu impresia pe care o are despre sine, prin conştiinţa valorii şi a conţinutului judecăţii sale (pe care o ilustrează celebrul vers: *felix qui potuit rerum cognoscere causas*[1]). Şi, pe de altă parte, ambiţia şi puterea de a domina se confundă. Cel ce domină vrea să fie onorat: el vrea să vadă şi să primească semnele exterioare ale faptului că puterea îi este recunoscută, că este temut şi iubit. Ambiţiosul vrea să domine, fie şi doar pentru a se elibera de dominaţia altora şi pentru a le înfrânge setea de dominaţie.

§ 15.

Potrivit acestei interpretări, toate aceste motive nu sunt nimic altceva decât dorinţe deşarte transpuse în gânduri sau impulsuri instinctive şi involuntare sau chiar tipuri de plăcere care au transformat aceste lucruri în obiecte şi în scopuri finale ale gândirii şi după care se ghidează, aşadar,

---

[1] *„Fericit cel ce poate cunoaște cauza ascunsă a lucrurilor"*. Cf. Vergilius, *Georgica*. În: Vergilius, *Bucolica. Georgica*, Iaşi, Institutul European, 1997, traducere de Nicolae Ionel, col. *Opera Magna* (n. t.)

actele individuale de voinţă, intrând cu acestea într-o relaţie sistematică. Ele nu apar drept calităţi ale voinţei esenţiale – plăcere şi elan nemijlocite şi, într-o oarecare măsură, capacitatea de a realiza o anumită lucrare, fapte sau opere faţă de valoarea şi calitatea cărora s-ar putea măsura propria lor valoare – şi nu rezultă nimic din ele dacă subiectul acestor fapte nu foloseşte toate mijloacele pe care le are la dispoziţie, care l-ar putea ajuta să obţină efectele dorite. Nu rezultă un fapt original, care exprimă şi semnifică individualitatea subiectului ci, dimpotrivă, mijloacele utilizate sunt cu atât mai corecte cu cât se apropie de cele pe care le-ar alege un subiect abstract, care are acces la o cantitate nelimitată de mijloace însuşite pentru toate scopurile sale şi care consideră că sarcina sa este doar aceea de a adapta cantitatea efortului depus la efectul scontat: metoda cea mai simplă şi uşoară pentru a îndeplini această sarcină fiind aceea de a „scăpa" de aceste mijloace, pentru a le aplica în scopul potrivit. În consecinţă, voinţa nu poate fi lăudată ca şi „bună" - voinţă în raport cu o sarcină care trebuie îndeplinită, reflectată în încercări şi strădanii care trebuie să se adauge mereu, pentru a face creativ chiar şi un talent perfect.

Voinţa arbitrară nu vizează perfecţiunea, nici măcar capacitatea, ci doar rezultatul concret; ea se exprimă printr-o acţiune sau o operă care poate fi lăudată sau blamată, însă niciodată lauda sau blamul nu se vor referi la voinţă nici în sens moral neutru, nici în sens moral propriu-zis; şi aceasta deoarece voinţa arbitrară nu este o realitate care aparţine fiinţei umane şi, respectiv, deoarece niciodată nu poate conţine o afirmare directă a semenilor, care porneşte exclusiv din convingere, din sentiment şi din conştiinţă. Căci gândirea pură şi liberă trebuie să interogheze permanent sensul şi scopul acestei recunoaşteri şi nu le poate descoperi decât în raport cu binele propriu; căci scopul străin poate avea un sens doar în raport cu binele propriu, prin urmare trebuie să se subordoneze acestuia şi să depindă de el.

Doar inteligenţa poate fi recunoscută şi admirată drept virtute şi abilitatea gândirii, pornind de la care ea îşi selectează mijloacele adaptate scopurilor urmărite, prezice succesul activităţilor sale şi profită pe cât posibil de toate circumstanţele cunoscute. Ea este virtutea creierului, aşa cum „rapiditatea" este virtutea picioarelor sau „acuitatea" este virtutea văzului sau a auzului. Ea nu este o virtute a omului, dat fiind că nu exprimă

întreaga voinţă a acestuia. Inteligentul reflectează, raţionează în privinţa sarcinilor şi a ambiţiilor sale; el este abil atunci când capacitatea sa de calcul descoperă mijloace insolite şi construieşte planuri complicate, pornind de la acestea; el este edificat clar şi precis în conceptele sale, atunci când posedă cunoştinţe abstracte concrete şi corecte, referitoare la contextele exterioare ale obiectelor umane şi nu se lasă indus în eroare nici de către sentimente nici de către prejudecăţi. Din unificarea şi unitatea acestor calităţi rezultă coerenţa voinţei arbitrare şi a realizărilor sale, care sunt admirate din nou, dar şi temute drept o forţă, drept o particularitate rară şi importantă.

§ 16.

Altfel se întâmplă atunci când analizăm aceste tipuri diferite de ambiţie şi voinţă arbitrară în general, din punctul de vedere al voinţei esenţiale, în cadrul căreia ele apar doar ca nişte modificări în forma cea mai dezvoltată. Mai precis, tot ceea ce aparţine în sens propriu şi nemijlocit voinţei esenţiale se poate prezenta ca fiind un lucru deosebit de bun şi agreabil, în măsura în care exprimă coeziunea şi unitatea oamenilor – care, de fapt, sunt caracterizaţi - ca şi prin alcătuirea corpului, a sufletului sau a voinţei lor - prin substanţa speciei, transmisă fiecăruia prin naştere; dimpotrivă, gândirea egoistă, prin care principiul individualismului atinge nivelul cel mai înalt, se prezintă ca fiind complet ostilă şi rea. În sensul acestei interpretări, care nu este corectă, dar bine fondată, sentimentul sau inima, de asemenea convingerea şi conştiinţa morală sunt asociate cu bunătatea, ca şi cum ar fi atributul necesar al acesteia; din contră, omul calculat şi conştient este considerat „rău”, fiind „fără inimă” şi „fără conştiinţă”, egoismul fiind aşadar sinonimul unui caracter ostil şi vicios. În realitate, cu cât egoistul este mai egoist, cu atât este mai indiferent faţă de binele sau răul celorlalţi; fericirea lor îl interesează la fel de puţin cât nefericirea lor, însă îi poate favoriza în mod intenţionat pe unii sau pe alţii atunci când par să servească scopului lor. O răutate pură şi generală este dimpotrivă atât de rară, chiar aproape imposibilă precum o bunătate „a inimii” pură şi totală.

Prin natura sa, orice om este bun şi prietenos faţă de prietenii săi şi de cei pe care îi consideră astfel (care sunt buni cu el); şi, din contră, rău şi ostil faţă de inamicii săi (care îl maltratează, îl atacă sau îl ameninţă). Omul abstract şi artificial nu are nici prieteni, nici duşmani, de asemenea el însuşi nu este nici prieten, nici duşman, însă cunoaşte doar aliaţi şi adversari în raport cu scopurile pe care le urmăreşte; ambele categorii sunt pentru el doar forţe şi puteri iar sentimentele de ură şi de furie faţă de unii sunt la fel de neobişnuite precum sentimentele de iubire şi de empatie faţă de ceilalţi. Când astfel de sentimente există sau se nasc în el, gândirea sa le resimte mai degrabă ca fiind străine, distructive, iraţionale, trebuind să fie refulate, eliminate, mai degrabă decât să fie ocrotite şi îngrijite; căci ele implică o afirmaţie şi o negaţie care nu mai sunt condiţionate, nici limitate de către interesele şi planurile proprii, fiind aşadar susceptibile de a da naştere unor acte imprudente. El poate, indubitabil, procedând în mod ostil, sau tratându-i în general pe ceilalţi ca fiind mijloacele sau uneltele sale, să fie sau să se considere rău faţă de sufletul său sau de propria conştiinţă; ceea ce presupune întotdeauna că asemenea forţe sunt încă vii în interiorul său şi că ele solicită un comportament opus pe care în realitate îl adoptă cel puţin faţă de rude şi de prieteni.

Situaţia este similară şi în cazul sentimentelor şi al conştiinţei celorlalţi, care se pun în locul său; iar oamenii, aşa cum îi cunoaştem noi, se dezic cu greu de opinia conform căreia cei cu un comportament urât posedă, într-adevăr, o conştiinţă care îi avertizează (şi prin urmare o bunătate naturală), că în ei „vocea conştiinţei” nu este complet „mută” şi moartă (un fenomen a cărui cauză nu ne preocupă aici); din acelaşi motiv „ o conştiinţă urâtă” reprezintă totuşi garanţia unui rest de sentimente bune şi juste, întrucât trebuie să penalizeze planurile şi actele rele îndreptate împotriva prietenilor, chiar dacă, după natura sa, ea procedează la fel, în ceea ce priveşte acţiunile bune sau absenţa răutăţii faţă de inamici. Căci prietenii sunt cei care judecă şi apreciază temperamentul şi conştiinţa morală; în măsura în care şi aceştia găsesc că faptul de a adopta o atitudine ostilă faţă de inamici este dezirabil şi onorabil, atunci temperamentul celui care procedează în acest mod este foarte bun – cu excepţia cazului când se înşeală şi doreşte răul prietenilor şi binele inamicilor – şi conştiinţa morală

este considerată ca fiind bună atunci când orientează comportamentul în acest sens.

Pe de altă parte, toate ambiţiile perfect rezonabile (după forma lor) prin care se urmăreşte atingerea fericirii şi a mijloacelor necesare în acest scop, apar din nou, din acest punct de vedere, dacă nu drept pasiuni malefice, cel puţin ca pasiuni excesive (limbajul le caracterizează pe cele mai importante dintre acestea ca maladii), care se găsesc cel puţin în afara sferei virtuţii, indiferent care ar fi sensul în care dorim să le înţelegem. De altfel, acţiunile voluntare egoiste pot fi considerate complet ostile şi lezante, în măsura în care nu reprezintă decât o comedie jucată în mod deliberat, cum este cazul când sunt utilizate cu scopul de a incita unui alt om o judecată a cărei falsitate actorul o cunoaşte. El transformă o materie fără valoare în obiecte aparente şi le aşează alături de cele reale cu scopul de a le prezenta ca atare. Însă cel care le acceptă, crezând că a primit ceva, acţionează în mod corespunzător şi dă ceva în schimb; totuşi, acest ceva i-a fost luat, furat prin acest artificiu. Între acest tip de acţiune arbitrară şi conceptul său general există aceeaşi relaţie precum cea dintre înşelătorie şi schimb, respectiv fraudă şi vânzare. Atunci când produc acelaşi efect (într-un caz unic sau într-un caz tipic) marfa falsă sau moneda falsă şi, în general, minciuna şi simularea au aceeaşi valoare precum marfa şi moneda veritabile sau precum cuvântul adevărat şi comportamentul natural; atunci când produc un efect superior, dobândesc mai multă valoare; un efect inferior, mai puţină valoare. În raport cu categoria generală a forţei utilizabile, existentul şi inexistentul (sau realul şi fictivul, artificialul) sunt calitativ egale.

§ 17.

Astfel, în limba noastră, distingem ceea ce nu rezultă decât din înţelegerea rece, din „cap”, de ceea ce emană din impulsurile calde ale „inimii”. Opoziţia despre care este vorba se recunoaşte în general atunci când sentimentul care ne animă ca impuls şi direcţie se diferenţiază de înţelegere; însă în modul cel mai viu şi mai plin de sens, respectiv atunci când inima se deosebeşte de cap. Teorii mai vechi consideră acest sentiment

ca fiind confuz iar actul înţelegerii îl consideră o reprezentare clară şi distinctă şi nici până în zilele noastre nu au încetat tentativele de a-l deriva pe primul din al doilea, cel din urmă apărând drept un sentiment mai simplu şi, prin urmare, primitiv. În realitate, gândirea – indiferent cât de raţională şi evidentă ar fi – este cea mai complexă dintre toate activităţile psihice şi necesită, mai ales pentru a se desfăşura independent de impulsurile vieţii organice, mult exerciţiu şi obişnuinţă, chiar şi pentru aplicarea unor categorii atât de simple precum scopul şi mijlocul, raportate unul la celălalt. Perceperea şi separarea acestor concepte, urmate de stabilirea raportului lor, pot avea loc numai prin reprezentări verbale, în calitate de gândire reală şi discursivă; la fel şi când ne referim la constituirea unei forme a voinţei arbitrare, care are loc exclusiv din motive întemeiate, o voinţă care ar putea să-şi autoadreseze imperativele: „trebuie" şi „vreau".

Toate animalele şi, într-o mare măsură, chiar şi omul, preferă să îşi urmeze „sentimentele" şi „inima" în ceea ce fac şi ce spun, adică o predispoziţie şi o înclinaţie care se găsesc în stare latentă în orice constituţie individuală, dezvoltându-se odată cu ea. Totuşi, în sens de proprietate intelectuală, este vorba de aceeaşi stare care, la origine, făcea parte în întregime din constituţia psihicului uman, însă care ulterior a devenit dependentă doar de organul cerebral, fiind astfel dispusă într-o nouă ordine, care este evident mai simplă, deoarece se compune (dacă este posibil) doar din elemente egale sau similare (în sens geometric), respectiv elemente autogenerate. Astfel, se explică faptul că la om, atunci când îşi aminteşte de trecut şi reţine prin gândirea sa nenumărate impresii vizuale care apar în forme variate în funcţie de raporturile lor interioare şi de felul cum sunt ele excitate de anumiţi stimuli, se întâmplă ca această „prioritate a voinţei" să fie recunoscută numai prin aceea că până şi memoria sau imaginaţia depind de sistemul ramificat al înclinaţiilor şi al repulsiilor. Suntem induşi în eroare uşor în această privinţă, deoarece toate fenomenele intelectuale par să provoace sentimentele, dorinţele etc.

Totuşi, în realitate, procesele de diferenţiere şi de conectare a tendinţelor date se repetă mereu, la fel ca şi trecerea de la o stare de echilibru la o stare de mişcare stimulată prin atracţia pozitivă sau negativă a obiectului (sau locului) perceput sau reprezentat. Dimpotrivă, tensiunea

şi atenţia şi, prin urmare, şi acuitatea simţurilor sunt puternic condiţionate prin impulsurile existente şi starea de excitare a acestora pe parcursul acţiunii. Acelaşi lucru este valabil şi pentru reprezentări şi gânduri, căci gândurile unui om îi determină comportamentul. Lucrurile la care ne gândim sau la care visăm, chiar dacă adesea cu plăcere sau, mai rar, cu neplăcere, depind de ansamblul dorinţelor noastre, de plăcerile şi dezgusturile noastre, de speranţele şi temerile noastre, pe scurt: de tot ceea ce ne oferă bucurie sau ne provoacă durere. Totuşi, nu putem contesta faptul că reprezentările sumbre şi dezagreabile ocupă în conştiinţa noastră un loc cel puţin la fel de mare precum reprezentările clare şi agreabile, întrucât aceste reprezentări neplăcute pot fi considerate, ele însele, sentimente de durere şi, în măsura în care sunt astfel, organismul şi întreaga voinţă se apără şi luptă împotriva lor; ceea ce nu împiedică faptul ca aceste reprezentări să conţină şi elemente pe care le resimţim cu plăcere, ba chiar care „ne încântă sufletul".

§ 18.

De altfel, după cum se cunoaşte, regulile care guvernează asocierile de idei sunt foarte diverse, deoarece conexiunile şi relaţiile dintre acestea sunt infinite; un fapt pe care îl apreciem prea puţin este acela că dispoziţiile şi aptitudinile individuale care ne fac să trecem de la un lucru la altul, să producem un lucru din altul, sunt de asemenea extrem de diferite şi sunt strâns legate de întreaga constituţie a corpului şi a spiritului, aşa cum s-a format aceasta ca urmare a tuturor evenimentelor şi experienţelor din cursul vieţii, fiind de fapt derivate din aceasta. Căci în general fiecare se gândeşte la problemele sale, iar gândurile sale sunt griji sau speranţe, dacă nu chiar îndoieli şi reflecţii asupra a ceea ce avem de făcut şi a modului corect de a proceda.

Aşadar: ceea ce formează nucleul activităţii noastre mentale este o preocupare regulată şi obligatorie în privinţa a ceea ce este de făcut: sarcini şi obligaţii, o funcţie trecută, prezentă sau viitoare, opera şi arta noastră. Tocmai din acest motiv, memoria poate fi considerată o formă a voinţei

esenţiale deoarece ea reprezintă sentimentul datoriei sau o voce, o raţiune care ne indică ceea ce este necesar şi corect în acţiunile noastre, amintirea a ceea ce am învăţat, experimentat, gândit, păstrat în ea ca o comoară, propriu-zis un *νοῦς πρακτικός, opinio necessitatis,* un imperativ categoric. În consecinţă, în forma sa perfectă, ea este identică cu ceea ce percepem drept conştiinţă sau geniu. Nu este vorba aici de niciun mister, cu excepţia cazului în care voinţa organică este în sine obscură, iraţională, este propria sa cauză. Căci aceste abilităţi particulare sunt – pe de o parte înnăscute, pe de o parte dezvoltate – asocieri solide care îşi manifestă forţa tendinţei sau a *conatus*-ului lor doar în cursul acţiunii. Căci multe veleităţi dispută sau concură reciproc şi deja, atunci când ne gândim la ceva realizabil, simţim impulsul şi încercăm deja să facem acest lucru; însă şi simpla percepţie poate fi suficientă, de asemenea, pentru a pune în mişcare membrele şi muşchii, cu atât mai mult cu cât, prin intermediul plăcerii sau al obişnuinţei, ne găsim puternic atraşi sau respinşi de un lucru; deşi, din nou, considerarea mai profundă a obiectului poate să se opună acestui lucru şi să determine acţiunea într-un alt sens.

În toate cazurile în care sensibilitatea şi gândirea sunt active sau domină ca sentiment, comportamentul, acţiunile şi vorbele noastre nu sunt decât o expresie particulară a vieţii, forţei şi naturii noastre iar noi ne simţim şi ne cunoaştem ca subiecte nu doar ale funcţiilor organice, ale creşterii şi decăderii noastre, ci şi, oarecum, ca subiecte ale fiecăruia dintre actele noastre dirijate de „spirit”; o stare şi un elan asociate cu o perspectivă reflexivă asupra împrejurărilor date, care ne indică ce conţin şi ce anume din ele cere să fie admirat sau ne indică ceea ce este corect în mod necondiţionat şi în toate împrejurările: frumosul, binele, nobilul. Altfel se întâmplă atunci când activitatea înţelegerii devine autonomă şi pare să dispună liber de materialul său, analizând şi asociind ideile în privinţa a ceea ce este de făcut.

Până acum, gândirea era în întregime condiţionată de acţiune şi în întregime conţinută în aceasta; acum ea se detaşează, se plasează deasupra acesteia şi stabileşte finalitatea şi succesul ca scop, însă acţiunea în sine – nemaifiind considerată ca necesară şi esenţială, ci doar ca mijloc şi cauză necesară, în măsura în care mai multe căi conduc la acelaşi scop sau mai multe cauze pot avea acelaşi efect – se disociază şi se distinge de gândire.

Iar acum încercăm, aşadar, să găsim cel mai bun mijloc, respectiv să stabilim raportul dintre mijloc şi scop, posibil cât mai mult în favoarea scopului. Dar, în măsura în care succesul este condiţionat în mod real printr-un anumit mijloc – indiferent că acesta este singurul sau cel mai bun – acest mijloc este, deci, cauza necesară şi trebuie să fie utilizat.

PARTEA A II-A

EXPLICAREA CONTRADICŢIEI

§ 19.

În acelaşi mod în care se comportă un aparat sau o maşină fabricate în anumite scopuri faţă de sistemele de organe sau de organele individuale ale unui corp animal, la fel se comportă şi un agregat de voinţă de un anumit tip – o formă de voinţă arbitrară – faţă de un alt agregat de voinţă, de un alt tip – o formă a voinţei esenţiale. Este mai uşor să compari fenomene ca obiecte perceptibile iar cunoaşterea opoziţiei dintre conceptele psihice prezentate aici poate rezulta din această comparaţie. Însă instrumentele şi organele au în comun faptul că înglobează şi reprezintă o acumulare de acţiune şi de forţă (energie) care determină şi multiplică energia totală a fiinţei căreia îi aparţin şi că posedă această forţă particulară doar în raport şi în funcţie de această energie totală. Instrumentele şi organele se diferenţiază între ele prin modul de apariţie şi prin proprietăţile lor.

Un organ se creează pornind de la întregul organism sau de la unul din organele deja existente, prin efortul aceleiaşi activităţi frecvente care îl perfecţionează sau trebuie să îl perfecţioneze şi care produce, mai mult sau mai puţin, energia suplimentară şi necesară acestei activităţi.

Un instrument este produs de mâna omului care intră în posesia unei materii exterioare, conferindu-i o structură şi o formă particulare, conform reprezentării sau ideii pe care o are în minte, referitoare la scopul căruia trebuie să îi servească acest nou obiect (după voia creatorului său) şi îi va servi într-adevăr (conform opiniei şi aşteptărilor sale), astfel încât obiectul finit să poată îndeplini anumite tipuri de lucrări. Prin constituţia sa, un organ există ca unitate doar în raport cu unitatea unui organism şi nu poate fi separat de acesta fără a-şi pierde calităţile şi forţele proprii; în consecinţă, individualitatea sa este doar derivativă sau secundară. Organul nu este

altceva decât corpul întreg, exprimat sau diferenţiat într-un anumit fel; acesta şi, la rândul său, şi organul, este realmente unic în realitatea sa materială şi reprezintă, în consecinţă, singura realitate individuală sau ceea ce tinde permanent spre individualitate, care apare sau poate apărea în cadrul oricărei experienţe. Dimpotrivă, un instrument este similar prin materia sa oricăror altor materiale şi nu este reprezentat decât ca o masă determinată, înţeleasă ea însăşi ca fiind constituită din unităţi fictive: atomii. Propria sa unitate constă doar în formă, care este recunoscută doar prin gândire, respectiv ca direcţie şi orientare pentru un scop sau o utilizare. Însă un asemenea obiect poate trece din mâna şi din autoritatea unui om în cea a altuia şi poate fi utilizat de oricine cunoaşte regulile de utilizare. Existenţa sa individuală şi particulară este, până la un punct, completă; însă acest obiect este mort, întrucât nu se conservă şi nu se reproduce şi, din contră, este uzat iar un obiect identic nu poate fi produs decât prin munca şi spiritul străine care l-au produs şi pe el, după modelul său sau un model preexistent.

§ 20.

Materia (psihică) din care au apărut formele voinţei umane esenţiale este voinţa omenească prin excelenţă sau libertatea. Libertatea nu este altceva decât posibilitatea reală a vieţii şi acţiunii individuale aşa cum le resimţim sau le conştientizăm noi; o tendinţă (activitate, forţă) generală şi nedeterminată care devine precisă şi determinată în formele sale – posibilitatea unei probabilităţi determinate.

Subiectul voinţei esenţiale, în măsura în care este identic cu subiectul materiei sale, se comportă faţă de formele acesteia precum masa unui organism, considerată abstractă în raport cu forma sa se comportă faţă de această formă şi faţă de organele individuale; prin urmare, el nu există în afara acestora, constituie unitatea şi substanţa lor. Formele sale cresc şi se diferenţiază prin propria acţiune şi propriul exerciţiu. Totuşi, acest proces se îndeplineşte doar într-o mică măsură prin activitatea specifică a individului. Diversele forme în care s-a dezvoltat acesta sunt transmise descendenţilor săi ca înnăscute (inclusiv formele voinţei sub aspect material); atunci când circumstanţele sunt favorabile, aceste forme sunt dezvoltate şi exersate mai

departe cu aceeaşi determinare, întărindu-se prin exerciţiu şi utilizare sau chiar specializându-se printr-o utilizare particulară – individul repetă, pe parcursul devenirii şi al creşterii sale, toată lucrarea predecesorilor într-un mod propriu succint şi facilitat.

Materialul voinţei arbitrare este libertatea, în măsura în care ea există în gândirea subiectului său drept o masă de posibilităţi sau de forţe de a vrea sau a nu vrea, de a face sau a nu face. Posibilităţi ideale – material ideal. Gândirea captează o anumită cantitate din acest material, o extrage şi îi conferă o formă şi o unitate formală. Acest lucru, voinţa arbitrară astfel formată, se află aşadar la dispoziţia autorului său, care o reţine şi o utilizează ca forţă proprie, cu ajutorul căreia acţionează. Prin acţiune, el reduce cantitatea posibilităţilor de care dispune sau îşi utilizează forţa; până la momentul acţiunii, el poate încă (în imaginaţia sa) să nu facă acest lucru (să îl omită); însă făcându-l, această posibilitate de a nu face dispare, concomitent cu cea de a face, din câmpul posibilităţilor. Căci o posibilitate (ideală) poate fi distrusă devenind realitate, aşadar imposibilitate. Dorinţa anterioară de a îndeplini o acţiune posibilă poate fi considerată o pregătire a acestei duble distrugeri. Ea creşte o posibilitate şi o diminuează pe cealaltă; şi aceasta cu atât mai mult cu cât desfăşurarea şi consecinţa acţiunii (*ἔργον*) sunt urmarea gândirii (*λόγος*) sau cu cât această gândire, prin simpla sa existenţă, apare mai pregnant drept cauza sa necesară şi necondiţionată. Tocmai în calitate de cauză ea este doar o unealtă, un instrument şi, în realitate, prin ea acţionează subiectul care este, în acelaşi timp, gânditorul gândirii şi actorul acţiunii.

§ 21.

Pe de altă parte, însă, ceea ce reprezintă acţiunea în realitate (percepută din punct de vedere subiectiv) reprezintă voinţa de a acţiona în cadrul ideii care anticipează acţiunea, respectiv: utilizarea mijloacelor care, pentru a fi percepute ca atare, sunt total dependente de gândire, astfel încât voinţa arbitrară (gândită) nu este altceva decât existenţa acestor mijloace, în măsura în care o cantitate determinată din acestea au primit o unitate şi o formă, părând să fie adaptate unui scop. Însă acele posibilităţi ideale nu mai sunt indiferente, deci concepute ca mijloace de a obţine o plăcere, ci sunt,

ele însele, elemente ale plăcerii; ele devin mult mai evidente atunci când gândirea le concretizează ca lucruri, divizând libertatea în mai multe piese mici, astfel încât cel care acţionează pare să cedeze dacă nu un lucru real, cel puţin o parte din libertatea sa. Înfăţişat în acest mod, acest proces face ca orice acţiune să ne apară drept un act de cumpărare, respectiv dobândirea unui lucru străin prin cedarea unui lucru ce îţi aparţine.

Această concepţie poate să fie mai mult sau mai puţin conformă realităţii. Primim plăceri sau bunuri (lucruri ca şi posibilităţi de a resimţi plăcere); cedăm elemente ale plăcerii, mijloace, fragmente de libertate sau, din nou, bunuri. Dacă însă ne imaginăm acest proces în sens invers, astfel încât conceptul subiectiv al libertăţii să fie recompus, aceasta reprezintă poziţia absolută (de autoafirmare) a gândirii. Din contră, ideea voinţei arbitrare se opune acestei autoafirmări; în ceea ce priveşte ansamblul naturii, această voinţă trebuie să stabilească drept necesară o anumită acţiune concepută drept cauză, iar prin intermediul dorinţei şi al voinţei individuale (dorinţa şi voinţa unui final, a unui succes, a unui scop), ceva este, aşadar, cerut, ordonat, solicitat, ceea ce implică o negare, un ordin pe care ni-l adresăm nouă înşine, o constrângere pe care o exercităm asupra noastră (mai întâi la nivel de idee). „Eu vreau” înseamnă aici „tu trebuie”. Individul este răspunzător faţă de scop, adică dator faţă de sine. Prin executarea ordinului, el se eliberează de răspundere. Astfel, elementele plăcerii – pozitive – şi elementele durerii – negative – se confruntă în gândire şi în acţiune, excluzându-se şi anulându-se reciproc.

§ 22.

În domeniul realităţii şi al voinţei esenţiale nu există o posibilitate dublă, nu se poate să vrei şi, în acelaşi timp, să nu vrei; ci posibilitatea şi probabilitatea sunt forţe egale şi reprezintă – în mod incomplet – însăşi activitatea, care reprezintă conţinutul şi îndeplinirea lor. Ceea ce se poate izola din acestea drept componentă individuală reprezintă doar o manifestare şi o exteriorizare a unui lucru persistent, permanent, care nu doar că se conservă printr-o asemenea funcţie, ci (în anumite condiţii) chiar se întăreşte şi se multiplică, alimentându-se dintr-o rezervă generală care se conservă, ea însăşi, prin contactele şi schimburile sale cu obiectele

înconjurătoare, delimitative, care pot fi înţelese atât în sens psihic, cât şi în sens fizic. Este vorba de entitate ca ceva trecut, ceva ce a fost, contrar posibilităţii conţinute în voinţa arbitrară: entitatea ca ceva viitor, ireal. Trecutul poate fi experimentat, aflat prin toate tipurile de senzaţii, cunoscutul şi cunoscătorul fiind unul şi acelaşi, la fel de reali. Viitorul însă, recunoscut şi ştiut doar prin prisma gândirii, îi apare ca un obiect distins şi disociabil de activitatea propriu-zisă; obiect creat, construit, fictiv, însă, într-un sens mai restrâns şi mai general, o reprezentare pe care gândirea o poate crea cu ajutorul unui material imaginar; totodată, ceea ce înţelegem aici prin producţie, este, fie şi prin implicarea creatoare a subiectului, mişcarea materiei organizate, al cărei început conţine deja finalul, astfel încât, întotdeauna, acelaşi nedeterminat devine determinat. Aici, însă, este necesară descompunerea în elemente egale (cât mai multe posibil), pentru a le recompune într-o varietatea infinită de formele şi cantităţi.

Astfel, pentru a înţelege voinţa esenţială, trebuie să ne dăm seama de faptul că tot ceea ce poate să se întâmple trebuie să se întâmple (nu în plan conceptual, ci în plan real) şi că orice eveniment survenit (care nu este diferit de această voinţă) poate fi considerat entelehia sa şi rezultatul unei dezvoltări, în anumite condiţii, aşa cum fructul provine din floare şi animalul *ex ovo*. Este vorba de unul şi acelaşi lucru, în stare modificată. Astfel, orice început sau sfârşit al unui proces lucrativ se raportează la finalitate, la opera realizată. Aici, ceea ce dăm nu diferă de ceea ce primim, neavând în comun decât faptul că unul este preţul celuilalt, precum este cazul în procesul în cursul căruia o simplă materie este prelucrată şi transformată în produse fabricate, în aşa fel încât obiectul finit să fie cumpărat la preţul muncii depuse; în realitate, aici, tratăm, într-o oarecare măsură, materia vie în care, printr-o asimilare reciprocă, forţele propriului creator curg, devin şi rămân vii în interiorul ei, precum în actul procreării sau în orice alt act de creaţie sau gândire.

Această concepţie se bazează pe legea general valabilă care statuează că orice modificare organică, drept modificare *agendi potentia*[1] [puterea de acţiune] se formează şi creşte prin însăşi *agere* [acţiune], prin funcţia sa (şi orice reducere, descompunere, moarte survin prin neutilizare – a nu trăi şi a

[1]Formulă preluată de la Spinoza (n. t.)

nu vrea, prin încetarea funcţiei de regenerare a substanţei celulare şi a ţesuturilor).

Putem merge mai departe, afirmând că prin intermediul activităţii referitoare la ceva exterior, adică dirijând propria voinţă în această direcţie, utilizând propria forţă pentru a o prelucra şi a o cultiva, trebuie să se dezvolte un fel de organ particular, echivalent cu o direcţie particulară a voinţei şi (prin exerciţiu) şi o abilitate particulară. În acelaşi mod în care văzul a devenit, de exemplu, o activitate de acest tip (comună tuturor animalelor) în raport cu lumina şi cu obiectele iluminate, iar ochiul s-a format prin văz. Şi, cum acesta este doar un organ complet dependent de sistemul nervos central de care este inervat şi din ale cărui sursă vitală şi inimă se hrăneşte – hrănire condiţionată, la rândul său, de activitatea sa proprie – aşadar, şi noi ne putem conserva şi hrăni prin iubirea, atenţia, îngrijirea (*amplecti*) acordate fiinţelor şi lucrurilor care ne sunt apropiate, deşi dezvoltăm organe reale doar în plan psihologic; ba chiar ne putem dezvolta specializându-ne forţa organică, generală, de a iubi. Mai mult, prin iubire, ne transmitem energia vitală în exterior, în funcţie de intensitatea şi durata sa şi în funcţie de cât de aproape ne este lumea exterioară; o simţim şi o recunoaştem, o reţinem prin intelect, resimţind, aşadar, permanent şi o parte metafizică din fluxul vieţii – astfel, această lume este, devine şi rămâne aceeaşi, ca entitate vie şi activă, graţie mie şi prin intermediul meu, asemenea unui organ, o parte organică şi autentică din mine, o emanaţie a fiinţei mele, a substanţei mele care nu este unică, ci permanentă.

Tot ceea ce respiră şi acţionează este, aşadar, creaţia mea: ceea ce eu am produs sau am născut, ceea ce s-a îndepărtat şi a derivat din mine prin creştere şi îngrijire, hrănire şi protecţie; în cele din urmă, ceea ce am creat şi prelucrat, am provocat şi am realizat prin spiritul şi arta mea. Cumva, aparţin acestor lucruri aşa cum ele îmi aparţin mie. Aşa cum corpul aparţine ochiului şi ochiul aparţine corpului – deşi într-un sens mai restrâns: căci corpul nu poate trăi fără ochi, iar ochiul nu poate trăi fără corp.

§ 23.

Astfel, tot ceea ce este organic trebuie să fie, întotdeauna, considerat în raport cu părţile sale ca fiind distinct şi ca având o existenţă particulară. Voinţa şi viaţa, în ansamblul lor, nu sunt, în general şi în special, nici

plăcere, nici durere, însă, în măsura în care sunt complete şi unitare, reprezintă o tendinţă continuă de a obţine plăcerea; căci, potrivit definiţiei lui Spinoza[1], plăcerea reprezintă trecerea către o perfecţiune mai mare, iar durerea reprezintă trecerea către o perfecţiune mai mică. Ambele sunt doar excese sau deplasări ale echilibrului labil reprezentat de voinţă sau viaţă. Însă astfel se instaurează un consens necesar : ceea ce înseamnă plăcere sau durere pentru întreg trebuie să însemne plăcere sau durere şi pentru o parte, în măsura în care în această parte se exprimă întreaga fiinţă; prin urmare, ceea ce se aplică la una din părţi se aplică şi la cealaltă, întrucât ele participă la un nucleu comun şi se întrepătrund.

Formele voinţei se găsesc într-un raport organic, astfel încât înaintea lor şi deasupra lor se află un întreg care se exprimă în ele şi se raportează la ele; iar acest raport este raportul primordial, din care trebuie să fie derivate toate celelalte. În consecinţă, orice dominaţie şi determinare dintre părţi este doar o reproducere a dominaţiei întregului asupra părţilor; iar în interiorul oricărui întreg pot apărea noi întreguri relative, care sunt întreguri în raport cu părţile sau membrele lor. Acest lucru rămâne valabil şi atunci când formele voinţei sunt produse de gândire sau sunt - să spunem - extrase din aceasta; în măsura în care au rezultat din interior şi sunt menţinute de acesta, în maniera descrisă.

Aşadar, în timp ce voinţa arbitrară este negarea libertăţii (subiective), iar acţiunea arbitrară reprezintă o diminuare a puterii personale al cărei succes exterior nu este decât un substitut pentru aceasta, astfel, voinţa esenţială reprezintă însăşi libertatea (obiectivă) în realitatea sa individuală; iar opera sa atârnă ca un fruct de acest copac: nu provocat şi făcut prin surmontarea unei rezistenţe exterioare, ci produs, creat, devenit. Aceeaşi relaţie există între achiziţie şi crearea prin muncă şi achiziţie şi apropriere prin schimb (cumpărare). De asemenea, între munca veritabilă, creatoare, care se formează din infinitul propriei fiinţe şi simpla sinteză a materialelor date, al căror întreg este atât de inert şi neînsufleţit şi există doar în gândire, precum elementele componentele şi părţile; această sinteză poate fi înţeleasă, astfel, drept un scop exterior, atins prin activitate, ca simplă aplicare a mijloacelor.

[1] Spinoza, *Op. cit.*, partea a III-a, scolia prop. XI (n. t.).

§ 24.

Formele voinţei arbitrare îl plasează pe om în faţa întregii naturi, ca donator şi receptor. Acesta încearcă să domine natura şi să obţină din partea acesteia mai mult decât a dat; aşadar, să extragă din ea elemente de plăcere, care nu l-au costat efort, muncă sau vreo altă neplăcere. Însă în natură el întâlneşte, de asemenea, un alt subiect dotat cu voinţă arbitrară, care este egalul său, adică celălalt, ale cărui mijloace şi scopuri le exclud pe ale sale şi se opun acestora, care, aşadar, învinge sau încearcă să învingă păgubindu-l pe el. Ei trebuie fie să nu se atingă, fie să se tolereze, pentru a putea coexista ca subiecţi înzestraţi cu voinţă arbitrară; căci dacă unul îi ia ceva celuilalt sau îl constrânge, el îşi exprimă voinţa şi acţionează singur, în măsura în care constrângerea există, iar acest lucru depinde de caracterul mijloacelor şi uneltelor utilizate. Dacă acestea nu sunt elemente de plăcere atât pentru el, cât şi pentru mine (adică pentru amândoi), atunci eu nu mă port bine cu el, nu îi dau ceea ce doreşte. Acesta fie că nu acţionează deloc, fie este constrâns, adică nu acţionează în virtutea voinţei proprii; acţiunea sa nu reprezintă îndeplinirea voinţei sale arbitrare. Totuşi, aceasta ar trebui să fie presupusă. Ceea ce se traduce astfel: conceptul pur al persoanei abstracte îşi deduce din sine opusul dialectic, care apare pe piaţă drept vânzător contra vânzător, persoană contra persoană: concurenţi şi adversari.

De altfel, oamenii se comportă unii faţă de ceilalţi asemenea formelor de voinţă, în măsura în care comportamentul este determinat de către voinţa esenţială. Şi aici, libertatea şi eul celui constrâns se anulează prin obligaţie sau forţă; căci eul există doar prin libertatea sa. Însă toţi indivizii nu pot fi înţeleşi în raporturile lor reciproce decât în raport cu un întreg care trăieşte în ei. Şi se înţelege deja cum membrii unui întreg tind să se izoleze unii de alţii, printr-un proces de dezvoltare particulară, sfârşind prin a-şi uita originea comună. Ei nu par să vrea să-şi exercite funcţiile pentru un întreg care îi asociază, împărtăşind astfel (în mod indirect) forţa acestui întreg ci, din contră, par să le exercite doar pentru ei : fiecare pentru binele propriu şi, prin aceasta (*per accidens*), întrucâtva şi pentru binele celorlalţi. Dimpotrivă: atâta vreme cât considerăm indivizii în raport cu întregul lor, schimbul lor nu este decât o consecinţă şi o manifestare a funcţiilor lor ,

aşadar a existenţei lor ca modificări organice, expresia unităţii şi a comuniunii naturale.

§ 25.

Conceptele care definesc formele şi procesele de voinţă nu sunt, în sine, altceva decât artefacte ale gândirii; uneltele menite să faciliteze înţelegerea realităţii. Astfel, alcătuirea atât de diversă a voinţelor umane – indiferent că o considerăm voinţă reală sau voinţă imaginară – trebuie să se raporteze la aceste concepte normale ca la nişte numitori comuni, pentru ca acestea să fie cât mai comparabile. Ca produse libere şi arbitrare ale gândirii, aceste concepte se exclud reciproc: în formele voinţei esenţiale nu trebuie să percepem nimic din voinţa arbitrară şi *vice versa*. Dacă, totuşi, aceste concepte sunt considerate în sens empiric (nefiind nimic altceva decât nume care cuprind şi păstrează o multitudine de viziuni şi de reprezentări, ceea ce explică de ce, cu cât sunt mai multe, cu atât se golesc de semnificaţie), rezultă uşor din această observaţie şi reflecţie faptul că, în realitate, nu există voinţă esenţială fără voinţa arbitrară prin care se exprimă şi nu există voinţă arbitrară fără voinţa esenţială pe care se bazează.

Valoarea separaţiei riguroase a acestor concepte normale se relevă atunci când ne percem în mod just tendinţele empirice care există şi acţionează unele alături de celelalte în direcţia uneia din voinţe sau a celeilalte, care se pot chiar sprijini reciproc şi se pot multiplica, însă, în măsura în care fiecare dintre aceste voinţe aspiră la putere şi la dominaţie, ele trebuie să se înfrunte, să se opună şi să se combată reciproc. Întrucât conţinutul lor, exprimat prin norme şi reguli de comportament, este de aceeaşi factură. Dacă, în consecinţă, voinţa arbitrară caută să ordoneze şi să determine totul în funcţie de scopuri sau de utilitate, ea este obligată să suprime regulile existente, transmise, înrădăcinate, în măsura în care acestea nu se adaptează la asemenea scopuri, sau să le subordoneze, dacă este posibil. Aşadar, cu cât voinţa arbitrară se dezvoltă, sau cu cât gândirea se concentrează pe scopuri, pe cunoştinţe, pe procurarea şi pe utilizarea mijloacelor, cu atât ansamblurile de sentimente şi de gânduri sunt în pericol de dispariţie, prin neutilizare; are loc chiar un antagonism direct, prin faptul

că aceste ansambluri reţin voinţa arbitrară şi se opun libertăţii şi dominaţiei acesteia, caz în care voinţa arbitrară tinde, mai întâi, să se disocieze de voinţa esenţială, apoi să o dizolve, să o distrugă sau să o domine.

Aceste raporturi devin cele mai evidente atunci când, pentru a le cerceta, utilizăm concepte empirice neutre: concepte ale naturii umane şi ale constituţiei psihice, considerate ca fiind corespunzătoare şi stând la baza comportamentului exersat în mod real şi care decurge, regulat, din circumstanţe determinate. Această constituţie generală poate fi mai favorabilă şi mai potrivită fie pentru voinţa esenţială, fie pentru voinţa arbitrară. Elementele uneia sau ale celeilalte dintre voinţe se pot întâlni şi amesteca în ea, o pot compune şi determina, într-o mai mică sau mai mare măsură. Dacă distingem, din nou, această constituţie în funcţie de modul în care apare, în principal, fie în viaţa organică, fie în viaţa animală sau mentală a omului, putem degaja următoarele concepte :

1) temperamentul,
2) caracterul,
3) modul de gândire.

Totuşi, aceste concepte trebuie să fie considerate ca dezgolite de orice conotaţie care semnifică ceva identic cu „fiinţa" sau voinţa esenţială umană şi să trimită la sensul pur logic al „dispoziţiilor" care sunt percepute drept corespunzătoare şi antecedente realităţii medii. Însă această relaţie se poate exprima şi astfel: pe lângă particularităţile existente *a priori* pentru voinţa arbitrară, care sunt concepute ca fiind inerente voinţei esenţiale şi în opoziţie cu aceasta, voinţa arbitrară poate crea proprietăţi noi şi particulare şi să producă ceva similar unui caracter artificial (ş.a.m.d.) care, totuşi, nu are în nimic în comun cu caracterul natural sau provenit din voinţa esenţială, cu excepţia numelui, un nume care se justifică prin faptul că cele două fenomene, interschimbabile, se raportează la acelaşi „purtător" constant sau substanţial. Aşadar, acesta, sau caracterul în sens general, derivă, de regulă, din două surse; pe de o parte, conduita, acţiunea, judecata (verbală) decurg din mentalitate, sentiment şi conştiinţa morală, pe de altă parte, într-o mai mică sau mai mare măsură, din ambiţie (interes), calcul, conştiinţă practică. Trebuie, totuşi, să remarcăm în ce mică măsură omul are grijă să îşi urmeze, în mod direct, voinţa şi legile proprii.

§ 26.

Dacă aprofundăm analiza, sentimentele noastre sunt stimulate, totuşi, de comportamentul altor oameni, ca şi de obiectele exterioare, de altfel; şi anume, nu doar atât încât să putem răspunde prin afirmaţie sau negaţie, ci atât ca stările şi fenomenele psihice să fie judecate, ele însele, ca şi cum sentimentele ar fi similare simţului tactil şi al temperaturii, adică speciilor generale de percepţii susceptibile de a fi diferenţiate. Întrucât opoziţiile dintre fluid şi uscat, moale şi tare, cald şi rece tind (chiar dacă nu în mod unitar) să fie utilizate în limbajul popular pentru a exprima distincţia care există între caracterele umane şi comportamentul lor. Fluidul (curgătorul), moalele şi caldul sunt atribuite „sentimentelor"; la fel şi în cazul materiei, în măsura în care este plină de mişcare internă; prin urmare, este individualizată şi organizată, precum viaţa, care este adesea comparată cu un fluviu şi cu o flacără; iar plasticitatea este proprietatea generală a substanţei celulare. Dimpotrivă, ultimele particule ale substanţei, purtătoarele efectelor mecanice, trebuie să fie concepute ca fiind absolut solide, dure şi reci, lipsite de mişcare internă.

Astfel sunt resimţite şi gândirea şi înţelegerea pure, ca, de altfel, şi materia lor şi ceea ce rezultă din ele. Se înţelege, astfel, că un temperament, etc., în care predomină formele voinţei esenţiale, poate fi calificat cu primele predicate, în timp ce formele voinţei arbitrare se caracterizează prin predicatele contrarii. Căci ceea ce conţine şi rezultă din voinţa esenţială trebuie să fie identic cu aceasta; iar acţiunile gândite sunt elementele din care se compune voinţa arbitrară. În primul caz regăsim concretul şi originea (originalitatea) indivizilor: ceea ce a fost denumit, în general, ca natural. În al doilea caz, regăsim abstractul şi artificialul, stereotipul şi convenţionalul: ceea ce am vrut să percepem ca instrument. Temperamentul, caracterul, modul de a gândi, în măsura în care corespund naturalului, sunt, în sine, naturale; în măsura în care corespund instrumentalului, sunt artificiale, respectiv o „fiinţă" adoptată (afectată) astfel pentru a epata, un „rol" jucat.

§ 27.

Viaţa sau voinţa umană (şi, prin urmare, ansamblul activităţilor umane) este considerată fie un proces esenţial organic, implementat, ca atare, în diversitatea vieţii intelectuale, care este acelaşi pentru toţi oamenii, doar în măsura în care particularităţile organice şi condiţiile dezvoltării şi ale existenţei acestora coincid sau care este diferit în măsura în care acestea se diferenţiază. Aşadar, conform acestei concepţii, voinţa nu se învaţă; precum afirmă vechiul principu al şcolilor, preluat de la Seneca: *velle non discitur [voința nu se învață]* ; sau se învaţă doar în sensul în care poate fi o artă frumoasă, ale cărei opere nu se realizează în funcţie de reguli, ci izvorăsc din calităţi fizice şi spirituale intime, în special dintr-o forţă şi o dispoziţie orientate către aceasta, din imaginaţia creatoare a artistului. Învăţarea nu este aici altceva decât creştere, desăvârşirea unui talent înnăscut, prin exerciţiu şi imitare. Activitatea artistică reprezintă un element al acestei arte proprii oamenilor, de a trăi, a vorbi, a crea. Aceasta se evidenţiază în operele veritabile, precum natura şi forţa fiecărui organism se exprimă într-un anumit mod în toate părţile sale, fiind conţinute, pe deplin, în produsele generaţiei actuale şi transmise semenilor, care le moştenesc.

Acestea sunt viaţa şi modul de viaţă, ca meserie. Însă viaţa este înţeleasă şi trăită ca o afacere, cu scopul determinat de a atinge o fericire imaginată drept finalitatea sa. Se pot, aşadar, formula concepte şi reguli care constituie cea mai bună metodă de care dispunem pentru a atinge acest scop şi acest succes, acestea expunându-se, demonstrându-se, comunicându-se astfel încât să poată fi înţelese şi utilizate de orice om care este capabil de operaţii logice – care, în realitate, pot fi executate de toţi, în toate activităţile. Natura oricărei astfel de teorii se înţelege cel mai clar prin intermediul mecanicii. Mecanica însăşi nu este altceva decât matematică aplicată. Iar matematica nu este altceva decât logică aplicată. Principiul matematicii aplicate se exprimă, în general, în următorul mod: a obţine cea mai mare eficienţă, cu cât mai puţin consum de forţe sau de muncă.

Conţinutul acestui principiu poate, în raport cu orice acţiune orientată în funcţie de un anumit scop, să se exprime altfel : scopul trebuie să fie atins, în modul cel mai perfect, prin cele mai simple şi mai facile mijloace. Sau prin aplicarea într-o afacere condusă în interesul banilor: un câstig cât

mai mare cu costuri cât mai reduse, sau: cel mai mare venit net posibil ! Sau, de asemenea, prin aplicarea unei astfel de afaceri în viaţă: cea mai mare plăcere sau fericire obţinută cu cea mai mică durere, încordare şi efort; cel mai mic sacrificiu de bunuri sau energie vitală (prin muncă). Căci peste tot acolo unde trebuie atins un scop, este necesar ca acesta să fie determinat clar şi precis – precum o ţintă se află în faţa ochilor trăgătorului, acesta să se afle în punctul focal al gândirii – astfel încât să se poată reprezenta în linişte şi la rece care sunt mijloacele cele mai bune, mai sigure şi mai facile de a ne atinge pe deplin obiectivele; şi este necesar, în cele din urmă, ca aceste mijloace să fie acumulate şi puse în valoare în modul recunoscut ca fiind corect. Trebuie, aşadar: 1) să fixăm în mod corect scopul; 2) să judecăm corect; 3) să acţionăm corect. Cea de-a treia fază este decisivă şi este cea mai apropiată de scop şi i se subordonează 1) şi 2), în calitate de mijloace în raport cu scopul.

Însă, întrucât şi acţiunea corectă este doar un mijloc, respectiv acela de a provoca sau a obţine succesul dorit, rezultă următoarele 3 specii determinate de activităţile cerute de acest scop, ordonate în raport cu acesta:

1) Aplicarea spiritului sau reprezentarea lucrului dorit sau atenţia voluntară, adică reflectată în gândire, o formă care stă la baza tuturor celorlalte activităţi voluntare: ne orientăm telescopul asupra obiectului şi conştiinţa de sine asupra a ceea ce vrem să obţinem , înţelegerea interesului propriu fiind, de asemenea, importantă. Însă în această privinţă se poate lămuri oricine, un sfătuitor ne poate arăta avantajul pe care singuri nu îl vedem, „ne deschide ochii”, „ne face atenţi”.

2) Pentru a judeca corect, trebuie să avem o percepţie clară asupra valorii relative a lucrurilor, a efectelor sigure sau, într-o oarecare măsură, probabile ale acţiunii umane. Acestea sunt furnizate în stare finită, ca instrumente de măsură a căror aplicare este, în general, de la sine evidentă.

3) Această aplicare sau acţiunea corectă, care constă într-o dispunere conformă cu scopul mijloacelor şi al forţelor disponibile se asimilează cel mai puţin în mod direct şi posedă, de asemenea, şi o metodă particulară, care poate fi comunicată.

§ 28.

Aşadar cunoştinţa dobândită, ştiinţa despre cum trebuie făcut un lucru reprezintă condiţia decisivă; şi se presupune că fiecare ar putea îndeplini uşor şi singur acţiunile care reprezintă aplicarea acestei ştiinţe – abilităţile umane generale sunt suficiente în cadrul acestui raport, nimic din ceea ce poate face un om nu i se cere, decât în măsura în care vrea. În acest mod, totuşi, nu se învaţă nicio artă, nicio meserie, dar se pot dobândi abilităţi. O astfel de abilitate este însăşi voinţa, în măsura în care este concepută ca voinţă arbitrară, aşadar separată de acţiune şi precedând-o pe aceasta; însă, în acest caz, nu este vorba de ceva ce putem face doar dacă vrem , ci de ceva (nu doar posibil şi probabil) ce vom face în mod necesar şi sigur, de îndată ce am recunoscut şi ştim că, în realitate, acesta este „cel mai bun lucru". Abilitatea aceasta este abilitatea umană generală a gândirii (cum poate fi, pentru animale, percepţia senzorială) care, aici, facilitează concomitent recunoaşterea şi voinţa. Însă, întrucât acţiunea este stabilită drept urmare necesară voinţei, aceasta înseamnă, de asemenea, că omul va face întotdeauna ccea ce ştie că este cel mai util în raport cu scopul pe care şi l-a propus. Acest lucru trebuie să fie recunoscut ca fiind corect, în măsura în care omul se apropie de conceptul unui subiect pur (abstract) al voinţei arbitrare. Dimpotrivă, cu cât se îndepărtează de acesta, cu atât devine mai pertinentă analiza conform căreia gândurile sale actuale nu constituie decât un moment remarcabil, pornind de la care ar trebui să fie explicate fiecare din acţiunile observate.

Din ansamblul acestor activităţi face parte şi gândirea, care poate realiza asociaţii diverse de idei, în funcţie de aptitudini, obişnuinţă, temperamentul autorului şi stimulii care tocmai acţionează asupra acestuia; în mod particular, această gândire îi furnizează reguli pentru acţiunile sale viitoare, indicaţii în privinţa modului de a obţine scopurile propuse şi determinate, această muncă necesitând, aşadar, mai puţin cunoaşterea unei metode specifice decât cunoaşterea cât mai profundă a mijloacelor disponibile, a împrejurărilor favorabile şi nefavorabile, a probabilităţii întâmplărilor benefice sau potrivnice, necesitând, de asemenea, judecăţi solide şi cunoştinţe clare care, cel puţin în generalitatea lor, aplicabilă cazurilor date care poate fi receptată din exterior ca fiind completă. În

măsura în care s-a petrecut acest lucru, munca reală constă doar în aplicare, adică, în parte, în extragerea concluziilor (din prima figură) şi, în parte, în introducerea şi evaluarea factorilor daţi; prima operaţiune se realizează atunci când este vorba de maxime şi de reguli, a doua când este vorba de fapte sau întâmplări cunoscute sau probabile, presupuse, sperate , astfel încât să se poată „conta” pe ele.

Potrivit tuturor acestor afirmaţii, un calcul reprezintă calcularea şanselor unei întreprinderi şi, mai departe, pregătirea mentală pentru diverse cazuri posibile. Prin urmare, este vorba de o gândire ştiinţifică eliberată de orice amestec subiectiv, o compunere (sinteză) şi separare (analiză) de elemente limitate voluntar (definite), însă gândite prin excelenţă ca fiind veritabile. Metodica, tehnica sau teoria oricărui astfel de procedeu constituie, de fapt, ceea ce trebuie reprezentat prin denumirea de logică: un organ al ştiinţei, teoria despre cum se operează cu obiecte conceptuale (*entia rationis*) sau despre cum ar trebui să gândim, să calculăm, pentru a obţine rezultatele corecte. Aceste reguli se utilizează, predominant în mod conştient, în calculul propriu-zis şi în disciplinele matematice înrudite, însă pot fi aplicate în orice tip de gândire ştiinţifică, chiar şi în orice tip de calcul egoist. Cu toate acestea, calculul nu este altceva decât construcţia şi divizarea „mecanică” (externă) a unui material fictiv, a numerelor sau a simbolurilor algebrice.

§ 29.

Vom încerca, aşadar, aici, să comparăm gândirea care produce formele voinţei arbitrare cu un efort mecanic, iar expresia sa perfectă cu munca utilizată în mod inteligent, acesteia corespunzându-i şi forţa metaforică a limbii noastre, atunci când rostim: „a urzi un plan”, „a ţese intrigi”, „a instiga nişte maşinaţiuni”, „o întreprindere extinsă”, „o reţea deasă de minciuni şi înşelătorii”, etc.; dimpotrivă, formarea şi existenţa formelor de voinţă esenţială au fost deja comparate cu activitatea organică şi – aşa cum am văzut, aproape în mod fortuit – idealul însuşi a fost comparat cu o activitate artistică. Căci, într-adevăr: în vorbire şi în gândire se exprimă, în modul cel mai clar, fiinţa umană şi constituţia sufletului

individual, în specificitatea şi unicitatea lor; această activitate reprezintă arta comună a oamenilor, precum sunt ţesutul pânzei de către insecte, construirea cuibului şi cântecul păsărilor.

Totuşi, se pune întotdeauna întrebarea: cum ajunge fiinţa să fie în stare de aşa ceva? Iar răspunsul este întotdeauna acelaşi, unul triplu: graţie dispoziţiei înnăscute şi dezvoltării acesteia; graţie repetiţiei (încercărilor) şi, de asemenea, exerciţiului; graţie învăţării şi imitării, adică prin primirea informaţiilor de la cei care ştiu; iar o atitudine şi o învăţătură înţelegătoare şi empatice, trimit, în diverse moduri, la un lanţ neîntrerupt al cauzalităţii. Dispoziţia se transmite, în întregime şi exclusiv prin creatorii săi şi printr-un act pur organic; doar dezvoltarea sa implică activitatea esenţial organică a fiinţei dotate (pentru care alte circumstanţe trebuie să fie favorabile, precum o educaţie atentă care reprezintă continuarea sau completarea mentală a actului generării). Învăţarea este proprie individului, iar la om reprezintă o activitate eminamente mentală, însă poate fi sprijinită, prin efortul propriu, de cei cunoscători, bătrâni, experimentaţi, prin implicarea acestora diminuându-se, totodată, efortul.

§ 30.

Arta umană, în diversitatea formelor particulare pe care le poate îmbrăca, se raportează, de asemenea, în mare măsură, la producţia instrumentelor şi a uneltelor; astfel încât, în cele din urmă, orice tip, subtip şi varietate necesită un maestru şi un artist propriu. În acest caz, acestea sunt mai mult decât nişte obiecte de uz, deoarece în corpul şi în fiinţa lor este conţinut ceva din armonia lor interioară, din frumuseţea şi perfecţiunea constituţiei lor.

Dacă, însă, există un punct al dezvoltării fiecărei arte sau a unui ansamblu de tipuri de artă, în care acţiunea uneltelor particulare sau (ceva ce presupune a avea acelaşi succes) a metodei de lucru prevalează (sau este astfel, prin natura sa, principală), încât nu mai este nevoie să le înţelegem şi să le utilizăm, atunci este vorba doar de operaţii mecanice sau cvasi-mecanice, în sensul în care consumul de energie care este necesară, chiar dacă este dirijat sau produs de un creier uman de constituţie medie, este

funcţia veritabilă şi decisivă care trebuie să fie îndeplinită pentru a transmite maşinăriei date o anumită energie, în virtutea căreia este capabilă să realizeze o anumită lucrare, aşa încât cuantumul forţei de muncă umane să poată fi înlocuit printr-o cantitate egală dintr-o forţă mecanică oarecare, fără a schimba efectul produs. Această dezvoltare se realizează cu atât mai uşor cu cât un lucru se produce exclusiv din punctul de vedere al utilităţii sale, al uzului şi al consumului său; însă există aici o limită pornind de la care orice muncă raţională, în general umană, care se realizează chiar fără unelte de lucru, este singurul proces necesar şi natural. Iar acest proces – al instrumentelor care devin productive – trebuie să fie înţeles într-un mod cu totul similar atunci când uneltele sunt concepte şi metode, precum munca intelectuală şi, în particular, precum se întâmplă în gândirea ştiinţifică; însă analogia este uşor de înţeles. Nu este atât de mare nevoie de un talent particular, de disciplină şi de exerciţiu, pentru a realiza opera, cât de calitatea medie, abstractă, de *animal rationale*; întrucât metoda simplifică totul şi face munca propriu-zisă; doar utilizarea sa trebuie să fie învăţată şi, în acest scop, trebuie să-i fie cunoscută natura.

În acest scop, producţia mentală veritabilă, activitatea memoriei sau forţa imaginaţiei sunt de prisos, dacă nu chiar dăunătoare; trebuie să intervină voinţa arbitrară, adică intenţia (atenţia) şi operaţiile logice, al căror parcurs simplu se comportă faţă de producţia mentală în acelaşi mod în care consumul dirijat de forţa musculară se raportează la lucrul manual sau intelectual al sculptorului sau al pictorului, realizat după gustul său şi cu toată grija sa.

§ 31.

Voinţa esenţială este însuşi spiritul artistic. Ea se formează pe sine, umplându-se cu un conţinut mereu nou, pe care îl reprezintă în forme noi. Astfel, ea formează şi ansambluri de reprezentări şi de gânduri, cuvinte şi propoziţii drept judecăţi, idei, intenţii, toate decurgând din fantezie, adică dintr-un complex al senzaţiilor. Însă acolo unde această activitate creatoare „încremeneşte” în gândire logică pură, munca abstractă, generală, intelectuală, ia locul muncii particulare, concrete, calificate; acest lucru se

produce în mod natural, fără ca munca să se uşureze sau să se reducă graţie folosirii uneltelor. Însă, în măsura în care uneltele sunt utilizate exclusiv pentru îndeplinirea scopului, a utilităţii, a finalităţii lor, ele sunt create de şi prin intermediul voinţei arbitrare, devenind nu produse umane concrete, ci produse umane abstracte: astfel ia naştere şi un sistem liber al voinţei arbitrare sau o formă superioară faţă de alte forme inferioare ale acesteia, în măsura în care acestea par, de acum, determinate de aceasta şi depind de ea.

Acesta este, în special, cazul conceptelor care, asemenea instrumentelor şi uneltelor, sunt fabricate şi pot, precum obiectele lumii exterioare, să treacă dintr-o mână într-alta. Toţi oamenii sunt egali între ei, ca receptori şi utilizatori ai acestora. Căci orice om poate înţelege şi reţine cum se face un lucru, dacă i se arată modalitatea corectă; dovada se adresează forţei umane universale a raţiunii (adică a gândirii logice), care trebuie să recunoască principiul demonstrat drept o judecată adevărată, adică drept o judecată care trebuie să „surprindă" relaţia dintre conceptele realmente existente. Un „adevăr" devine la fel de obiectiv pentru raţiune, precum un obiect pentru simţ. La fel se petrece atunci când este indicat un mijloc necesar pentru a atinge un scop stabilit şi când acest "sfat" este acceptat. Însă nicio concluzie nu poate fi mai bine fondată decât aceasta: cel care şi-a propus cu hotărâre un scop şi care a recunoscut, în mod precis, mijloacele necesare atingerii acestuia, acela va utiliza aceste mijloace, atunci când le posedă, sau va încerca să le dobândească, atunci când nu le posedă.

Prin urmare, sfătuitorul şi profesorul pot să acţioneze complet din exterior; aceştia nu fac altceva decât să dea sau să arate, ca pe un obiect, metoda corectă sau mijloacele şi căile pentru atingerea unui scop; să le înţeleagă, să le capteze şi să le utilizeze constituie sarcina celui care primeşte; se presupune că el are abilitatea generală necesară în acest scop, întrucât formarea acesteia nu îl vizează, ca atare, pe cel care e însărcinat să o demonstreze. Acesta, în calitate de profesor sau consilier, are aici o sarcină şi un rol limitate, pe care le poate îndeplini împărtăşind competenţa sa cu altul, pentru ca acesta să poată utiliza conţinutul ca fiind al său. Rămâne indiferent faţă de efectul cunoştinţelor, al metodei recunoscute şi înţelese, al sfatului acceptat (care reprezintă decizia, aşadar acţiunea) dacă acestea sunt rodul propriei munci sau au fost primite de gata. Trebuie, totuşi, ca acţiunea

care se ghidează în funcţie de acestea şi care se serveşte de acestea ca să aibă succesul dorit şi imaginat, întrucât doar astfel se verifică veridicitatea şi corectitudinea sa, căci ea este cu atât mai adevărată şi corectă cu cât este mai utilă, conformă scopului şi, deci, mai utilizabilă.

Cunoaşterea se comportă faţă de acea acţiune destinată scopului, care este luarea deciziei, aşa cum se comportă peste tot acolo unde se referă la cea mai convenabilă sau corectă reprezentare a instrumentelor voinţei, în sine. Dascălul şi consilierul se comportă altfel când este vorba mai puţin de comunicarea adevărurilor, decât când e vorba de producerea şi formarea abilităţii de a efectua anumite servicii, mai ales atunci când în discuţie e o abilitate mentală. Fiecare trebuie să fie specialist sau experimentat şi exersat în această artă; şi în a găsi sau a insufla credinţă şi încredere acolo unde trebuie să fie comunicată o învăţătură sau o înţelepciune; să se adreseze bunăvoinţei, în locul raţiunii, sprijinind exerciţiul şi efortul, mai mult decât conceptualizarea şi percepţia.

§ 32.

Formele voinţei esenţiale activează şi acţionează mereu, într-o proporţie mai mare sau mai mică, întrucât aparţin vieţii; Însă, în mod special, ca motive, se revelează în ocaziile în care conţinutul lor este supus, încă, deciziei sau opţiunii. Acest conţinut se evidenţiază îndeosebi prin norme sau legi, care se pot forma din general şi nedeterminat, sau din particular şi determinat. Formele voinţei arbitrare sunt aplicate concomitent cu concretizarea lor. Acest lucru se produce atunci când subiectul le păstrează în minte şi, printr-o acţiune dozată şi determinată, le preia şi le transpune în realitate. Misunea şi scopul voinţei arbitrare constă, însă, din a induce o acţiune, fie o singură dată - şi atunci valoarea sau utilitatea sa încetează după ce lucrul a fost făcut -, fie în mod regulat, în anumite împrejurări. Conţinutul său progresează de la norme individuale, prin adunare şi colectare, la norme generale şi cuprinzătoare. Doar în măsura în care voinţa îşi urmează propriile norme şi legi şi se orientează în funcţie de acestea, adică în funcţie de plăcerile sale, sensibilitatea şi gustul său natural (favorabil sau nefavorabil), de obişnuinţă, de idei (şi asocierile acestora în

memorie), aşadar, în linii mari: conform atitudinii, sentimentelor, conştiinţei morale şi tutuor legilor interioare – sau când ascultă de legile exterioare pe care le-a fixat, probabil, prin ambiţie, prin calcul şi reflecţie conştientă: doar în această măsură voinţa este liberă şi stăpână pe sine. Căci acestea sunt determinările libertăţii în care ea se autoconservă, precum în formele sale necesare (deşi formele voinţei arbitrare reprezintă, totodată, negarea sa). Astfel se raportează libertăţii brute şi materiale a posibilităţii libertatea educată şi determinată a realităţii.

Libertatea şi voinţa sunt, de fapt, unul şi acelaşi lucru. Însă orice voinţă, precum şi fiecare mişcare, este necesară, în măsura în care este conţinută în natura lucrurilor; şi este liberă, în măsura în care un corp sau un organism individual constituie subiectul său. Astfel încât mişcarea picăturii de apă care, alunecând pe piatră, pare să-şi caute calea pe pantă şi o găseşte pe linia de minimă rezistenţă sau în curentul cel mai puternic este, totodată, o mişcare liberă şi necesară: liberă, întrucât fiecare din poziţiile şi din direcţiile sale este determinată de propria forţă; necesară, întrucât este determinată de forţe şi de factori străini. Astfel, şi mişcările cele mai intelectuale şi raţionale ale oamenilor sunt explicabile, în parte, prin propria voinţă şi, în parte, prin circumstanţe; iar în măsura în care voinţa li se subordonează, ea nu este liberă, este constrânsă. Însă cum nimic – niciun lucru în alcătuirea sa, aşadar nicio formă de voinţă sau voinţă arbitrară, nicio mişcare sau un act de voinţă – nu poate fi numit liber în sensul în care nu ar fi condiţionat şi determinat, în orice moment, în totalitate, de perfecţiunea condiţiilor interioare şi exterioare care îl guvernează: aceasta se presupune aici ca adevăr logic aprioric.

Adevărata libertate a voinţei rezidă în existenţa sa, care este o modalitate a substanţei infinite, incomprehensibile, nedeteminate pe care o înţelegem drept un atribut psihic: nu atât ca modalitate, cât ca substanţă. În afară de aceasta, există o libertate imaginară pentru gândirea omului, în măsura în care el îşi gândeşte acţiunile ca obiecte pe care şi le poate însuşi şi dintre care poate alege, sau în măsura în care îşi compune şi îşi crează voinţa, apărând, în realitate, ca stăpân şi creator liber al acestor creaţii ale minţii sale.

PARTEA A III-A

SEMNIFICAŢIA EMIPIRICĂ

§ 33.

Dacă, însă, încercăm să înţelegem prin aceste categorii particularităţile oamenilor, rezultă, la prima vedere, următoarele observaţii. În primul rând, percepem, în linii mari, opoziţia psihologică a sexelor. Este un adevăr verificat, însă cu atât mai important cu cât reflectă o experienţă generală, acela că femeile se lasă, cel mai adesea, ghidate de sentimentele lor, în timp ce bărbaţii îşi urmează raţiunea. Bărbaţii sunt mai inteligenţi. Ei sunt capabili de calcul, de gândire calmă (abstractă), de reflecţie, de combinare şi logică; femeile, de regulă, adoptă aceste căi cu mai multă neîndemânare. Aşadar, le lipseşte precondiţia esenţială a voinţei arbitrare.

Nu este corect să afirmăm că oamenii pot să fie cu adevărat activi, să dobândească o independenţă faţă de natură şi să reuşească să exercite o dominaţie asupra acesteia, doar în virtutea gândirii (abstracte) şi prin intermediul voinţei arbitrare; ci este adevărat că activitatea face necesară şi dezvoltă voinţa arbitrară şi că se multiplică, în mod nelimitat, cu ajutorul acesteia. În consecinţă, masculul are o viaţă mai activă, nu doar în rândul oamenilor, ci şi la o mare parte a mamiferelor, acolo unde femela trebuie să-şi consacre o mare parte din timp îngrijirii puilor, masculului revenindu-i sarcina căutării hranei şi a perfecţionării luptei, necesară pentru atac şi pradă, întrucât chiar pentru cucerirea femelei el trebuie să se străduiască să-şi ucidă adversarii. Însă ca vânător şi ca prădător, el trebuie să privească şi să asculte în depărtare: îşi exersează aceste organe de simţ extrem de active şi independente, le „ascute” pentru perceperea lucrurilor îndepărtate, făcându-le utilizarea cu atât mai susceptibile de a se supune voinţei sale, de a depinde mai dependente de propria sa stare generală şi mai puţin dependente de impresiile imediate pe care le-a primit (ceea ce limbajul

uzual şi psihologic desemnează tocmai ca fiind „voluntar”). (Văzul este, însă, mult mai adecvat decât auzul pentru această îmbunătăţire şi tensionare). Astfel, un om se dezvoltă, mai degrabă, în funcţie de percepţia şi apercepţia active şi proprii, care, împreună cu simţul tactil, captează şi aranjează materia impresiilor şi formează un întreg sintetic din piesele şi semnele existente. Este vorba de această atenţie trează prin care – aşa cum am amintit deja – intelectul sau memoria animală creşte şi se dezvoltă: un organ a cărui dispoziţie originală, din ce în ce mai perfecţionată de la generaţie la generaţie, tinde să fie moştenit de sexul feminin. Însă, chiar dacă activitatea intelectului nu este încă gândirea, aceasta este, totuşi, o pregătire, sub forma unei activităţi intelectuale care se poate desfăşura independent de impulsurile directe ale vieţii (fără reacţii reflexe) şi independent de impresiile deja receptate (respectiv ceea ce înţelegerea adaugă, prin propriile resurse, stimulilor receptaţi şi activi, prin care se verifică faptul că: *ὅτι νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά: mentem esse quae videt, mentem quae audit, reliqua surda esse et caeca*[1]). Întrucât compararea, printr-o atenţie atât de vigilentă, a datelor care nu pot fi percepute decât de memorie prin intermediul semnelor verbale, analiza şi sinteza acestora constituie gândirea veritabilă (sau abstractă); şi constituie, totodată, voinţa arbitrară atunci când aceste date sunt acţiuni care pot fi dorite împreună cu efectele lor probabile sau certe, iar gândul alegerii (captării) sau formării unei anumite voinţe este conceput drept o consecinţă directă a gândirii care urmăreşte un anumit efect (total diferit de aceasta).

Cu cât acest rezultat este mai mult disimulat în viitor, cu atât se impune o viziune spirituală la distanţă, asupra timpului, nu a spaţiului, pentru a putea măsura alte variante şi a se ghida în funcţie de acestea. Iar omul trebuie,deja, să-şi exerseze această vedere la distanţă, deoarece el răspunde de conducere şi de oganizare, cel puţin pentru tot ceea ce vizează activităţile dirijate către exterior: ceea ce îi revine în mod natural, deoarece el este cel mai puternic şi cel mai combativ şi, de asemenea, cel mai mobil şi mai activ, femeia fiind, dimpotrivă, considerată drept sendentară şi greoaie. Însă un călător şi, în special, şeful unui grup are nevoie de o viziune în perspectivă: circumspecţie şi prudenţă, în sensul în care trebuie, în cele din

[1] Mintea este cea care vede, mintea este cea care aude, restul sunt surde și oarbe. (t. n.)

urmă, să se obişnuiască să decidă şi să înveţe: să decidă ceea ce trebuie făcut, în funcţie de împrejurările date. Pornind de la presentimentul unui necaz care se apropie se dezvoltă presupunerea, semnele se transformă în argumente, cunoaşterea aceloraşi pericole determină planuri. De asemenea, conducătorul trebuie să se gândească cum poate să menţină ordinea în cadrul grupului său de discipoli. Arbitrajul sprijină şi cultivă particularităţile care îl disting pe judecător: balanţa este simbolul echităţii, întrucât aceasta determină raporturile obiective, reale şi efective dintre acţiune şi suferinţă, avere şi datorii, drepturi şi obligaţii. Atunci se pune problema, în mod special, ca fiecare să primească şi să-şi asume ceea ce i se cuvine şi este necesar să facem o comparaţie în termeni de mărime, greutate, utilitate, frumuseţe între obiectele individuale sau lucrurile susceptibile de a fi divizate, între animale sau oameni captivi, între terenuri sau instrumente.

Din această comparaţie generală rezultă activităţile formale particulare precum: măsurarea, cântărirea, calculul de orice fel, toate având în comun determinarea cantităţilor şi a raporturilor dintre acestea. Aici apare, de asemenea, şi gândirea cauzală, care pune în relaţie un eveniment anterior cu un eveniment posterior din punctul de vedere al importanţei lor respective şi obiective – vom spune: în funcţie de cantitatea de energie. Pe aceasta se sprijină orice procedeu ştiinţific, în măsura în care acesta este conţinut, de asemenea, în rudimentele sale, în toate exerciţiile practice ca şi cele în arte, deşi şi aici, pretutindeni, este nevoie de o opinie nemijlocită şi de intuiţia corectitudinii, drept cunoaştere discursivă sau conştiinţă a raporturilor şi a regulilor. Însă avem tendinţa de a presupune că această cunoştinţă discursivă este întotdeauna prezentă, la origine şi că toate celelalte activităţi se nasc progresiv din ea, printr-un lanţ de asocieri.

Această teorie rămâne valabilă aici – aşa cum rezultă şi din discuţia anterioară – doar într-o formă considerabil modificată. Căci această cunoştinţă este deja altceva atunci când este absorbită, concomitent, de un talent pregătit *a priori* şi de un talent autocultivat şi cu totul altceva atunci când un spirit şi-o însuşeşte, o absoarbe şi o utilizează în mod superficial, fără această primă condiţie. Primul tip de cunoaştere se aseamănă cu o liră, la care cântă un muzician experimentat; celălalt se aseamănă cu o flaşnetă pe care o pune în mişcare oricine. Astfel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte cunoaşterea, care constă din a şti cum să procedezi în mod corect: fie această cunoştinţă animă o

viaţă care integrează, în mod natural, convingerea interioară sau credinţa vie şi justiţia, fie este şi rămâne un concept mort, care a fost asimilat şi poate fi utilizat după bunul plac. Primul caz reprezintă condiţia omului nobil, al doilea reprezintă condiţia omului comun.

§ 34.

În acest context, trebuie, însă, să ne întoarcem la consideraţia anterioară. Dacă îi atribuim omului privilegiul inteligenţei, aceasta nu echivalează în niciun caz forţa intelectuală în general. În măsura în care această forţă este productivă şi sintetică, spiritul feminin o reprezintă în mod semnificativ. Întrucât, aşa cum în constituţia masculină predomină sistemul muscular, pare că în constituţia feminină predomină sistemul nervos. În concordanţă cu activitatea lor pasivă şi repetitivă, care se desfăşoară în cadrul unui cerc restrâns, femeile sunt în general mai receptive şi mai sensibile la impresiile pe care le receptează în mod neaşteptat din exterior: ele preferă să se bucure de binele apropiat şi prezent, decât să caute un noroc îndepărtat, rar şi viitor.

Acesta este motivul pentru care voinţa lor reacţionează într-un mod mai hotărât şi mai pasional la modificările plăcute şi neplăcute ale stării lor; în consecinţă, sensibilitatea este cea prin intermediul căreia femeile îşi exprimă sentimentele pozitive şi negative, cea care se formează şi se rafinează astfel încât să fie capabilă de a distinge între bine şi rău, între frumos şi urât, într-un mod care nu corespunde absolut deloc cunoaşterii obiectelor şi fenomenelor (cunoaştere obiectivă). Aceasta este dobândită în primul rând (în calitate de percepţie) graţie activităţii tensionate a ochiului, apoi celei a urechii sprijinită de simţul tactil; ea aparţine, mai întâi de toate, (în afara simţurilor generale) organelor particulare ale mirosului şi gustului şi necesită doar o apercepţie pasivă. Este o caracteristică a femeii, în consecinţă o relaţie directă cu obiectele concrete, care este tipică voinţei esenţiale. Şi orice activitate care apare în mod nemijlocit, fie iniţial, fie prin obişnuinţă şi memorie, drept consecinţă şi formă a vieţii propriu-zise, aparţine femeii; prin urmare, toate expresiile şi manifestările sentimentelor, ale emoţiilor, ale gândurilor inspirate de conştiinţă, scot la iveală sinceritatea

şi naivitatea particulare ale femeii, caracterul direct şi pasional al acesteia, drept omul cel mai natural în toate privinţele.

Pe aceste particularităţi se bazează productivitatea spiritului, fantezia care, graţie delicateţii sentimentului selectat, a "gustului", devine productivitate artistică. Chiar dacă aceasta, pentru a putea produce opere însemnate, are nevoie, de cele mai multe ori, de forţa şi inteligenţa masculină şi adeseori şi de motive (egoiste) care incită şi sporesc forţa de acţiune a bărbatului; astfel, pare că tot ceea ce este mai bun la acesta, nucleul geniului său, este o moştenire maternă. Şi tot ceea ce este mai artistic în spiritul popular, după cum se exprimă în podoabe, cântec, poveşti, este transmis prin înclinaţiile tinerelor femei, prin iubirea maternă, prin memoria feminină, prin superstiţii şi intuiţii. Astfel, omul genial păstrează în multe privinţe o natură feminină: el este naiv, sincer, sensibil, tandru, energic, uşor schimbător în dispoziţii şi atitudini, senin sau melancolic; totodată visător şi boem, ba chiar trăind într-o goană constantă, dăruindu-se lumii şi oamenilor cu încredere şi credinţă; prin urmare, el poate fi adesea, în mod neintenţionat, chiar lacom şi insensibil, atât în sens superficial cât şi în sens profund. Prin urmare, poate întâlni o fiinţă la fel de exaltată – din rândul oamenilor reali, serioşi şi orientaţi în sensul afacerilor proprii – nechibzuită, ba chiar proastă, nebună sau absurdă, asemenea unui om beat printre cei treji. Aşa se face că, deşi judecata lor este pe deplin liberă, comportamentul şi esenţa unei femei adevărate li se pare de neînţeles, chiar absurd. În realitate, omul de geniu posedă acele calităţi dezvoltate care există deja, într-un fel sau altul, la toate fiinţele dotate cu abilitatea limbajului; el se apropie cel mai mult de tipul omului perfect, aşa cum ni-l putem noi imagina drept figură ideală. Căci forţa musculară şi curajul disting deja animalele între ele; forţa creierului şi geniul sunt rezervate speciei umane, chiar dacă doar ca posibilitate.

Omul de geniu este omul artistic; el este forma dezvoltată (*înflorirea* omului natural, simplu şi real). Pe de altă parte, acesta se simte depăşit în tot ceea ce vizează acţiunile intenţionate şi conştiente, de omul artificial, care este exact opusul său: ca şi cum acesta din urmă ar fi făcut din el o altă persoană, care i se pare mai utilă şi mai bună. Dacă femeia se aseamănă mai mult fiinţei naturale, iar bărbatul fiinţei artificiale (conform tipului care le corespunde), bărbatul la care predomină voinţa esenţială rămâne totuşi influenţat de spiritul feminin; prin voinţa arbitrară, el se eliberează de aceasta, prezentându-se în

masculinitatea sa pură; femeia dotată cu voinţa arbitrară este, în această succesiune, fenomenul cel mai târziu, în care pare că s-a întrupat din nou spiritul liber masculin. Cu toţii avem tendinţa să preţuim şi să lăudăm caracterul spontan al femeii, profunzimea misterioasă a fiinţei şi a simţirii sale, inocenţa pioasă a sufletului său; ne dăm seama uneori de ceea ce am pierdut, devenind reci şi calculaţi, banali şi iluminaţi. Totuşi, se confirmă şi aici faptul că natura nu se autodistruge, decât pentru a permite elementelor capabile de regenerare să înceapă o nouă viaţă. Într-adevăr, omul recâştigă prin forma de cunoaştere cea mai pură şi cea mai înaltă prin care ştiinţa devine filosofie bucuria meditaţiei şi a iubirii care fuseseră distruse prin toate formele reflecţiei şi ale ambiţiei. Dacă, dimpotrivă, vrem să reprezentăm antinomiile menţionate, utilizând conceptele evocate anterior, rezultă că:

temperamentul

femeii | bărbatului

este determinat şi evidenţiat prin

dispoziţie | ambiţie,

caracterul

femeii | bărbatului

este determinat şi evidenţiat prin

sentimente | calcul,

modul de a gândi al

femeii | bărbatului

este determinat şi evidenţiat prin

conştiinţa morală | conştiinţa practică.

Însă în ceea ce priveşte formele generale ale voinţei arbitrare, care au fost prezentate în afara acestor antinomii, pasiunea şi curajul pot fi considerate într-un raport analog celui dintre geniu şi natura feminină şi masculină, astfel încât pasiunea (*το επιθυμητικον*), care corespunde vieţii vegetative şi puterii de reproducere prevalează la femeie în timp ce curajul care aparţine vieţii animale şi iritabilităţii este mai evident la bărbat; pasiunea care, aşa cum arată şi numele, este de fapt o voinţă pasivă, este mai activă la bărbat; curajul care în teorie reprezintă o voinţă activă are la femeie (ca răbdare şi toleranţă) un caracter mai pasiv. Geniul, voinţa spirituală (*το θυμωτικον*) participă în mod egal la ambele caractere; el se bazează pe natura feminină şi se împlineşte în natura masculină, semnificând deopotrivă atât aspectele interiorizate, obscure, pasive, cât şi aspectele exteriorizate, luminoase şi active ale vieţii şi gândirii.

§ 35.

Tinereţea şi bătrâneţea se comportă una faţă de cealaltă în acelaşi mod în care se comportă reciproc natura feminină şi natura masculină. Femeia tânără este femeia veritabilă; femeia bătrână devine asemănătoare bărbatului. Iar natura bărbatului tânăr preia în esenţa sa mult din natura feminină; bărbatul matur, în vârstă, este bărbatul veritabil. Astfel se face că femeile şi copiii se aseamănă din punct de vedere spiritual şi se înţeleg uşor reciproc. Copiii sunt naivi, inocenţi, trăiesc în prezent, sunt determinaţi în privinţa modului de viaţă şi a ocupaţiilor lor simple, prin natură, prin casă şi prin voinţa celor care îi iubesc şi îi îngrijesc. Creşterea sau dezvoltarea dispoziţiilor lor latente – înclinaţii şi abilităţi – constituie adevăratul conţinut al existenţei lor. Astfel, copiii apar ca nişte creaturi realmente inocente, prin urmare tot ceea ce ei fac rău provine dintr-un spirit care le este străin, care îi domină.

Doar prin gândire şi prin cunoaştere sau prin învăţarea lucrului corect şi a datoriei, aşadar prin memorie şi prin conştiinţă morală, omul se formează şi devine responsabil, adică ştie ce face. Însă acesta se desăvârşeşte abia atunci când acţionează cu sânge rece şi cu premeditare în

interesul propriu, când se comportă în întregime ca o fiinţă raţională. Atunci legea şi regula nu mai există deasupra lui şi în el, ci sub şi în afara lui şi nu le mai respectă deoarece crede şi atunci când crede că îşi poate atinge mai repede scopurile în alt mod. Şi îşi asumă consecinţele infracţiunilor sale, sigure sau probabile. El se poate înşela şi poate fi criticat ca fiind nesăbuit, deoarece preferă un gen de rău altui gen de rău şi un gen inferior de bine unui gen superior de bine sau poate că se consideră nesăbuit şi regretă felul în care a acţionat, atunci când şi-a atins scopul. Însă gândind şi luând decizii nu putea dispune (conform raţionamentului nostru) decât de datele pe care le cunoştea graţie puterii sale intelectuale. Judecata raţională a acestora a constituit activitatea sa reală; ar fi putut judeca altfel nu doar dacă ar fi vrut ci şi dacă ar fi avut cunoştinţe mai vaste. Corectarea şi ameliorarea discernământului rămân aşadar singurele lucruri de dorit, pentru ca acţiunile sale să fie mai inteligente şi mai oportune. Graţie gândirii dezinhibate, calculate, omul devine liber, respectiv se eliberează de impulsuri, sentimente, pasiuni, prejudecăţi care altfel par să îl domine. Astfel, odată cu vârsta, pasiunea amoroasă şi prietenia scad în intensitate, însă, odată cu ele scad şi ura, invidia şi ostilitatea. Cu toate acestea, aceste sentimente prind viaţă într-o mare măsură odată cu trecerea anilor, precum in cazul iubirii sexuale şi al conceptului corelat, gelozia. Mai mult, obişnuinţa şi sentimentul progresiv pe care un om îl are în privinţa propriei valori, se transformă într-o putere crescută care îi leagă pe oameni între ei, cu cât durata este mai mare.

Această observaţie este valabilă şi dacă luăm în considerare dezvoltarea materială şi maturitatea. Prin urmare, pasionatul, în măsura în care pasiunile sale sunt dorinţe care îşi caută în mod necesar împlinirea şi mulţumirea, va putea, independent de toate motivele care l-ar putea inhiba, să-şi utilizeze mai uşor abilitatea de gândire abilă şi de a face planuri. Totodată, va înfrunta mai uşor pericolele care îi ameninţă corpul şi viaţa, pentru a-şi atinge scopurile, întrucât îi vin în ajutor elanul tânăr şi nechibzuit. Totuşi, condiţia principală a unui comportament pur voluntar rămâne întotdeauna independenţa spiritului gânditor şi bogăţia sa; întrucât un om care dispune de o bogată experienţă acumulată, dispune de cunoştinţe care decurg din aceasta şi care au fost dobândite din exterior şi, astfel, a devenit mai inteligent, ştiind să recunoască necesităţile sale corporale şi de

viaţă. Aceasta este trăsătura specifică omului bătrân, mai ales atunci când dispoziţiile şi gândurile sale se concentrează pe scopuri determinate, simple, care pot fi atinse cu ajutorul inteligenţei; cum de exemplu, în mod particular, multiplicarea bogăţiei sau creşterea statutului, a influenţei şi a onoarei constituie astfel de scopuri naturale, lucruri şi bucurii care sunt binevenite pentru toţi oamenii, în toate împrejurările, însă care îşi dobândesc valoarea şi atracţia exclusive atunci când: 1). au fost deja experimentate, deci sunt cunoscute şi 2). când celelalte centre de interes mai puţin chibzuite şi raţionale, ale căror efecte tinerii încă le resimt – toate manifestările unei excitări timpurii şi exuberante ale plăcerii de a trăi, de a lupta, de a se juca (aşa cum se spune) – au fost satisfăcute şi potolite.

În acest sens trebuie să înţelegem fraza importantă care se aplică în acest caz, mai mult ca în oricare altul şi pe care Goethe a ales-o ca motto, anume că "*ceea ce dorim în tinereţe avem din belşug la bătrâneţe*"[1] respectiv (în sensul acestei idei) mijloacele şi metodele fericirii; dimpotrivă, adevăratul gust al fericirii şi condiţia sa intrinsecă este însăşi tinereţea împreună cu tot ceea ce îi aparţine, care nu se poate recupera prin niciun artificiu.

§ 36.

În timp ce opoziţia dintre sexe este strictă şi rigidă şi nu este evidenţiată pe deplin decât în rare cazuri, opoziţia dintre vârste este mai determinată, însă, deopotrivă, deosebit de fluentă şi poate fi observată numai în cursul dezvoltării sale. În timp ce opoziţia dintre sexe este înrădăcinată în viaţa vegetativă a cărei influenţă se menţine mai puternic la femeie, opoziţia dintre vârste se raportează în principal la viaţa animală, care este mai importantă la bărbat, aşa cum a arătat prezentul demers şi care, fiind mai mult o trăsătură dominantă a celei de-a doua jumătăţi a unui parcurs de viaţă normal decât a primei jumătăţi, capătă, în consecinţă, o pondere mai mare în cadrul ciclului de viaţă uman. Aşadar, în cadrul opoziţiei dintre sexe,

[1] J. W. Goethe, *Aus meinem Leben - Dichtung und Wahrheit*, Tübingen, 1811-1833; în româneşte: *Poezie şi adevăr*, 3 vol., Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967 (n. t.)

predomină antinomia dintre dispoziţie şi ambiţie iar în cadrul opoziţiei dintre vârste, aceea dintre sentiment şi calcul.

A treia opoziţie dezbătută aici se situează în mod privilegiat în domeniul mental. Ea vizează modul de a gândi, ştiinţa. Este vorba de opoziţia dintre popor şi cei cultivaţi. Este la fel de rigidă şi de fixă ca şi prima, în măsura în care distinge clase integrale şi totuşi fluentă, în măsura în care aceste clase pot fi determinate doar în mod artificial şi în care au loc treceri constante de la una la alta, existând numeroase trepte intermediare. Valabilitatea acestei opoziţii poate fi recunoscută şi de către observatorul superficial, dar este, totuşi, dificil înţeleasă în sensul său conceptual şi veritabil. Totuşi, trebuie să afirmăm că doar în cadrul poporului conştiinţa morală este cu adevărat vie. Ea reprezintă un bun şi un organ comun, deşi într-un anumit fel poate fi posedată şi de către indivizi. Ea depinde de voinţa şi de spiritul comune, de modul de a gândi care ne este transmis, este moştenită de nou-născuţi drept dispoziţie şi se dezvoltă odată cu întreaga gândire, ca parte esenţială a memoriei, legată de instinctele şi obiceiurile personale; ea este aşadar o confirmare şi o consacrare a iubirii resimţite faţă de semeni, intuiţia referitoare la ceea ce este bun sau rău, la sine şi la ceilalţi, la ceea ce este natural, obişnuit, acceptat sau, dimpotrivă, nenatural, străin, blamat; în ansamblu, în cercul uman în care-şi exercită în mod spontan efectele, în care consideră prietenia şi amabilitatea ca fiind bune şi răutatea, furia, prostia ca fiind rele şi în particular, unde cere obedienţă şi supunere depline faţă de cei în vârstă, de cei care au mai multă putere şi autoritate şi respinge nesupunerea, egoismul, înşelătoria.

Prin urmare, toate aceste sentimente se multiplică şi sunt încurajate prin exemplu şi învăţătură, prin trezirea fricii şi a speranţei, prin educarea respectului, a încrederii şi a credinţei. De asemenea, ele sunt extinse şi rafinate atunci când se aplică autorităţilor şi puterilor superioare şi generale, demnitarilor şi nobililor comunei şi regulilor de conduită pe care aceştia le reprezintă; în cele din urmă şi în special, sunt devotate zeilor şi demonilor invizibili. Însă acest sentiment pios poate, la copil, şi să se irosească în loc să se dezvolte sau să dispară, în loc să se formeze, atunci când îi sunt negate multiple condiţii favorabile sau în cazul unui caracter slab sau deficient. Cu cât acest sentiment a devenit mai slab, cu cât mai uşor va fi învins de forţele potrivnice, în luptele vieţii, cu atât va fi înlăturat de către omul raţional,

precum un obstacol în calea acestuia, care va recunoaşte în el un complex de prejudecăţi şi va fi nerăbdător să se debaraseze de elementele sale. Însă doar omul cultivat, savant, iluminat – la care nobleţea, educaţia, capacitatea de gândire au atins gradul cel mai ridicat de dezvoltare şi au înflorit în modul cel mai delicat cu putinţă – poate distruge complet şi în mod radical această conştiinţă pe care o are în sine, renegând credinţa părinţilor săi şi a poporului său, din cauza opiniei pe care o are despre motivele acesteia, pe care ştie să le înlocuiască cu opinii mai bine fondate, mai savante, despre ceea ce – pentru el şi, oarecum, pentru orice fiinţă raţională – poate să fie just şi permis sau fals şi interzis; el este hotărât şi se consideră îndreptăţit să-şi ghideze acţiunile nu în virtutea unor sentimente oarbe şi prosteşti, ci doar a unor motive bine întemeiate.

Iar această concepţie de viaţă arbitrară, individuală, este tocmai ceea ce înţelegem aici drept conştiinţă practică. Conştiinţa practică reprezintă libertatea voinţei arbitrare în cea mai înaltă expresie a sa, în mod eronat numită „impertinenţă”.

§ 37.

Conştiinţa morală, totuşi, apare în modul cel mai simplu şi cel mai profund sub forma ruşinii: un refuz de a face sau spune anumite lucruri, o nemulţumire faţă de sine, ba chiar, posibil, şi faţă de alţii, al căror comportament îl percepem ca fiind al nostru, după anumite fapte regretabile. Ca refuz sau timiditate, ea este înrudită cu teama, ca nemulţumire sau indignare, cu furia, fiind, întotdeauna, un amestec din aceste două sentimente pe care fie le precedă, fie le succedă. Ruşinea este, în primul rând, deghizare, dezgust, disimulare; ruşinea faţă de goliciune, expunere, cunoaştere, asociată, în mod particular, cu viaţa sexuală, domestică, cu femeile, mai ales cu tinerele fete, cu copiii şi tinerii şi considerată ca fiind o virtute a acestora; tocmai pentru că şi în măsura în care este normal şi se cuvine ca aceştia să trăiască într-un cerc restrâns şi în relaţii de dependenţă, respect şi modestie faţă de soţ/soţie, mamă, tată sau dascăl. Domnul care iese pe stradă, în piaţă, în viaţa publică şi în lume trebuie, într-o anumită măsură, să-şi înfrângă această ruşine sau să o transforme în altceva. Căci

aceasta este, întotdeauna, o forţă a voinţei esenţiale care îl reţine pe om să ajungă acolo unde ar vrea să-l ghideze alte impulsuri, care acţionează asemenea unei stăpâne recunoscute, ca o autoritate necondiţionată care are mereu dreptate şi îşi păstrează permanent prerogativele. Nu trebuie să spunem şi să arătăm tuturor ccea ce se cuvine să ştie doar anumite persoane; nici să suportăm din partea tuturor ceea ce ne place să suportăm din partea unora, un obicei pe care îl iubim, ba chiar de care avem nevoie. Ruşinea se întinde de la ceea ce este în mod natural respingător şi în general dezagreabil la ceea ce este prin excelenţă interzis: la ceea ce este simţit, perceput şi conştientizat ca depăşind limitele libertăţii şi ale dreptului personal, ca infracţiune şi nedreptate; prin urmare, orice faptă sau vorbă arogantă, excesivă, nechibzuită.

Aşadar, în cadrul acestui raport, nu voinţa străină este cea care reacţionează în mod negativ faţă de încălcarea şi invadarea teritoriului său; şi nici vreo voinţă comunitară, care îi atribuie fiecăruia ceea ce îi aparţine şi care nu permite nimănui să aibă sau să facă tot ce vrea şi care previne orice abateri ale prevederilor sale; ci este, mai degrabă, o formă a voinţei esenţiale proprii, care se acordă cu voinţa comunitară contra unei alte forme a acesteia sau contra voinţei arbitrare, care merge în altă direcţie. Ruşinea este aici fie dezaprobarea propriei persoane sau a semenilor, resimţită în mod dureros, sau teama faţă de aceasta şi teama de orice durere posibilă. Însă, ca durere, ruşinea este o diminuare a propriei forţe, sentimentul neputinţei, al mediocrităţii: motivul pentru care omul ruşinat se simte doborât, rănit, murdărit; caracterul idilic şi frumuseţea sa spirituală, onoarea sa nu mai sunt intacte, întrucât aceasta din urmă este resimţită şi percepută ca realitate proprie voinţei esenţiale, având aceeaşi contribuţie la binele unei comunităţi, trebuind să constituie şi să apară drept un bine.

Prin urmare: cine face un rău, îl face împotriva sa. Aceasta este ideea originală şi evoluată a moralităţii, până în punctul în care omul este prezentat ca individ şi ca simplu subiect al voinţei sale arbitrare. Acest raţionament firesc poate fi ilustrat şi astfel: nimeni nu vrea să aibă o reputaţie urâtă, deoarece, din cauza acesteia, se percepe chiar pe sine ca abject şi rău; iar sensul literal al acestui termen revelează nucleul funcţiilor pe care le-a îndeplinit şi le îndeplineşte încă sentimentul ruşinii. Însă reversul acestui raţionament, în care conceptele morale devin convenţionale

şi se rigidizează, exprimă faptul că: în viaţa socială, care este utilă, ba chiar necesară atingerii scopurilor unui individ, acesta trebuie să-şi limiteze libertatea respectând libertatea celorlalţi; însă, în special pentru a-şi conserva şi chiar a-şi extinde teritoriul, individul trebuie să rămână respectat şi temut de aceştia, fără a le schimba în ceea ce priveşte forţele sale, aşadar să pară bun şi nobil din punct de vedere moral, onest şi just, atâta vreme cât se pune preţ pe aceste calităţi; se poate, totuşi, pune preţ pe aparenţa acestor calităţi, dacă fiecare se gândeşte, în primul rând, la sine şi preţuieşte aceste calităţi în funcţie de efectele lor, fie la nivel general, fie la nivel personal; caz în care, întrucât aceleaşi efecte pot rezulta din motive complet diferite (din voinţa esenţială sau voinţa arbitrară), adevăratele cauze sunt echivalente şi le presupunem doar pe cele tradiţionale şi convenţionale.

Căci, în orice caz: dacă cineva acţionează pe piaţă conform principiului că onestitatea este cea mai bună politică, poate fi indiferent dacă are gânduri oneste; şi este suficient dacă, în salon, cineva se comportă într-un mod politicos, modest, care obligă; doar persoanele neexperimentate refuză să accepte această hârtie valorică, deşi, prin convenţie, a primit aceeaşi valoare în monezi numărabile.

§ 38.

După cum legile traficului comercial stabilesc doar limitele exterioare ale unei ambiţii care, prin natura sa, este nelimitată, şi salonul impune o anumită limită căutării neruşinate de a se pune permanent în valoare. Constituţia acestor reguli prescrise trebuie să devină cu atât mai publică, cu cât cercurile sociale, care se dezvoltă conform principiilor lor imanente, se îndepărtează din ce în ce mai mult de originile lor comunitare. Subiectul voinţei arbitrare, care apare în ambele, nu are, de fapt, nicio calitate, ci doar mai multe sau mai puţine cunoştinţe în ceea ce priveşte scopurile sale şi urmărirea lor corectă. Cunoaşterea obiectelor este condiţia necesară a strădaniei de a le obţine, iar cunoaşterea mijloacelor disponibile sau care pot fi obţinute este condiţia utilizării lor. Din acest motiv, extinderea cunoaşterii înseamnă multiplicarea şi diversificarea dorinţelor şi,

cu cât este mai clară şi mai sigură convingerea, că un mijloc dat va conduce la atingerea scopului, cu atât opoziţiile şi scrupulele, dacă mai sunt întâlnite, sunt mai uşor surmontate.

Ruşinea înseamnă prostie pentru acela care ştie ce face, care, aşadar, îşi cântăreşte acţiunile şi le măsoară valoarea în funcţie de succesul lor, cert sau probabil; dacă, totuşi, se aşteaptă să fie blamat de altul, va cerceta cât de rău ar fi acest lucru pentru el şi dacă nu cumva 1) durerea, 2) necazul, adică durerea viitoare provocată nu ar fi contrabalansate de avantajele care rezultă din acestea. Nu există niciun rău absolut, în afară de cel abstract – durerea, şi niciun bine absolut, în afară de cel abstract – plăcerea. Ruşinea este, însă, sfidătoare şi manifestă interdicţie şi respingere absolute faţă de anumite înclinaţii. Astfel, înţelegem că acest lucru nu este adecvat pentru omul educat, cultivat. Însă, dacă ne amintim de faptul că ruşinea îşi dobândeşte cea mai mare forţă ca ruşine a păcatului şi a culpabilităţii şi că, în general, conştiinţa îşi găseşte expresia cea mai remarcabilă şi sprijinul în credinţa religioasă, abia atunci înţelegem faptul că opoziţia despre care vorbim se referă, în principal, la modul de a gândi şi dobândeşte, în mod vizibil, o semnificaţie pur teoretică; totuşi, nu rezultă din aceasta faptul că individul necredincios nu are conştiinţă. Însă distrugerea credinţei ca şi conştiinţă obiectivă scade, adesea, rezistenţa conştiinţei obiective. Ne putem împiedica, încă, de rădăcini, după ce am tăiat copacul; însă nu ne vom lovi cu capul de ele.

Credinţa este un lucru pe atât de popular, pe cât lipsa ei este de natură ştiinţifică şi educată. Dacă, prin urmare, un poet şi un profet au desemnat lupta dintre şi credinţă şi necredinţă drept tema reală a istoriei universale, ar fi putut, la fel de bine, s-o explice drept o luptă între popor şi elite. Aceeaşi semnificaţie o are şi opoziţia dintre sexe. Întrucât femeile sunt credincioase, iar bărbaţii necredincioşi. Într-adevăr, vom regăsi acest contrast şi între vârste. Pietatea este infantilă şi rămâne intim legată de natura contemplativă, poetică, a tânărului; dimpotrivă, omul matur devine mai capabil de independenţă şi de îndoială, de gândire ştiinţifică; chiar şi atunci când bătrânul contemplativ şi filosof se întoarce, în anumite momente, la seninătatea şi încrederea naivă a copilăriei, atunci când inima sa întinereşte prin intermediul nepoţilor. Aşa cum sunt bătrânii pentru cei tineri, sunt, în convieţuirea organică, bărbaţii pentru femei, aşadar cei

înţelepţi şi cei învăţaţi pentru popor, cel puţin atunci când nu se manifestă în faţa acestora ca străini venerabili şi importanţi. Bătrânul deţine înţelepciunea în raport cu tinereţea, bărbatul în raport cu femeia, iar dascălii şi savanţii recunoscuţi apar drept oameni bătrâni şi respectaţi în cadrul acestei simplităţii rustice şi al pietăţii. Totuşi, toate aceste antiteze trebuie înţelese doar ca opoziţii posibile, pe care viaţa le echilibrează, însă moartea le dezvoltă.

§ 39.

Din toate cele de mai sus rezultă că voinţa esenţială predispune la comunitate, în timp ce voinţa arbitrară produce societatea. Prin urmare, şi sfera vieţii şi a muncii comunitare îi convin mai mult, ba chiar îi sunt necesare femeii. Locul lor firesc este casa şi nu piaţa, interiorul casei lor sau a unui prieten, nu salonul. La sat, gospodăria este independentă şi puternică, ea se păstrează ca gospodărie burgheză şi la oraş şi îşi adaugă frumuseţe; însă în marele oraş aceasta devine sterilă, îngustă, neînsemnată şi dispare în conceptul unei simple reşedinţe, care poate fi obţinută, în schimbul banilor, pe o perioadă dorită; nu este altceva decât un adăpost de călătorie în lume. Tot ceea ce este domestic este pe atât de feminin, pe cât este călătoritul de nefeminin. „*Un tovarăş care nu a călătorit este la fel de bun precum o fecioară care a călătorit”*, spunea cândva un proverb al artizanilor. *„Nicio ieşire nu este la fel de bună precum a rămâne acasă*”[1] – această zicală a misticului este o cugetare de-a dreptul feminină. Orice activitate a femeilor este mai mult orientată către interior, decât către exterior, scopul acesteia constând în sine, nu în finalitatea sa. Ca urmare a acestui fapt, serviciile oferite persoanelor par să fie atribuite cu predilecţie femeilor, ele împlinindu-se prin natura lor şi neavând măcar un rezultat concret. Astfel, şi multe munci agricole îi revin cu plăcere femeii, în stările cele mai sănătoase ale poporului, deşi uneori sunt în exces; agricultura este o muncă prin

[1] (T. n.); *Von Abgeschiedenheit,* scriere atribuită lui Eckhart von Hochheim, cunoscut ca Meister Eckhart (1260-1328), teolog și filosof important al evului mediu, ale cărui opere au influenţat în mod semnificativ mistica renaniană; etichetarea lui Eckhart ca *mistic este,* totuși, controversată. Textul a fost publicat în 1857 de Franz Peiffer, germanist și filolog de origine elveţiană, sub denumirea de *Traktat nr. IX.* (n. t.); (*apud*: www.eckhart.de)

excelenţă, eforturi care se uită, o forţă animată de un suflu ceresc şi poate fi înţeleasă drept un serviciu făcut naturii; ea se efectuează în apropierea imediată a casei şi produce roade pentru aceasta, prin binecuvântarea divină.

Mai departe, între arte, cele verbale – sau, am putea spune, sonore – sunt mai feminine decât cele educative. Căci muzica, înainte de toate cântecul, este darul femeii; vocea sa înaltă, luminoasă, caldă şi suplă este un organ de apărare şi de atac. Ţipătul şi urletul, exaltarea şi lamentarea, tot ceea ce este bogat în tonalităţi, râsul şi plânsul revărsate în cuvinte, ţâşnesc din sufletul femeii precum apa izvorăşte din stânci. Muzica este exprimarea sonoră a emoţiei, iar mimica este expresia sa mută. Toate muzele sunt femei, iar memoria este mama lor. Între muzică şi mimică intervine dansul, acele mişcări atât de lipsite de scop, atât de pasionale şi de graţioase prin intermediul cărora tânăra fată dezvoltă forţe care, dacă ar fi exersate în mod regulat, ar produce, în mod cert, o oboseală fatală. Însă cât de uşor învaţă ele toate dulcegăriile fără sens şi toate minunăţiile pline de înţelesuri! De aici predilecţia lor de a reţine forme, rituri, învăţături şi proverbe vechi, ghicitori şi vrăji, poveşti tragice şi comice; tendinţa lor de a imita, plăcerea pentru orice deghizare agreabilă, pentru tot ceea ce este jucăuş, şarmant, simplu; însă şi tendinţa şi dispoziţia lor către lucrurile serioase, cele mai profunde şi mai melancolice, către fiorul pios şi rugăciune, către premoniţie şi, cum s-a spus şi anterior, pentru vise, meditaţie şi poezie. Cântecul şi poezia sunt, la origine, identice; însă cântecul şi cuvântul se diferenţiază progresiv şi fiecare se dezvoltă în mod particular, oratoria pură păstrând, totuşi, multe elemente din intervalele şi cadenţele cântecului. (Am îndrăznit deja să presupunem că limba, înţelegerea naturală a conţinutului cuvintelor, provine din iubirea maternă.

Ar fi mai corect să afirmăm că a fost mai puternic favorizată de aceasta; căci şi iubirea sexuală are o cotă semnificativă în ea, începând chiar cu lumea animală [să ne amintim de operele lui Darwin] şi participă chiar mai intens la ceea ce este muzical şi efectiv patetic în cântec şi în vorbire. O problemă şi mai dificilă şi sacră este pentru femeie iubirea tânărului în suferinţă. Iubirea de soră este, de asemenea, comunicativă, locvace, fantastică. Iată de ce se spune despre femei că sunt mai guralive şi mai vorbăreţe; deşi există multe femei inteligente, care gândesc mai rapid şi păstrează tăcerea ca pe o virtute).

Între artele plastice – acest termen fiind foarte vast – artele textile sunt, după cum se ştie, cele mai accesibile femeilor, întrucât au un caracter domestic; un tip de muncă pentru care este nevoie de o vedere bună, de grijă, de reproducerea exactă a unui model, respectarea fidelă şi răbdătoare a unui stil moştenit, însă şi libertate în ceea ce presupune inventarea şi prezentarea unor forme delicate, a unor înflorituri nesemnificative şi toată intensitatea unui gust aplecat către ceea ce este cald, delicat, confortabil, atâtea virtuţi şi bucurii ale sufletului feminin. De asemenea, şi reproducerea lucrurilor reale pe care le iubim şi le admirăm, în special a figurilor frumoase şi care ne sunt dragi, cu scopul de a le putea contempla amintirea, este o veritabilă operă de iubire, aşa cum ştim despre splendida legendă elenă a inventării artei portretului. Căci, cu siguranţă, geniul feminin îşi găseşte limitele în proiecţia umbrelor formelor în plan – de unde provine şi arta scrisului, întrucât artele plastice şi tectonice necesită o imaginaţie mai masivă, mai conştientă şi o dominaţie mai puternică asupra rezistenţelor materialelor.

§ 40.

Acestea sunt opera bărbatului, pentru care materia este străină, dacă nu chiar ostilă şi pe care trebuie să o transforme, ba chiar să o învingă. Astfel, toată această muncă aparţine voinţei esenţiale, atâta vreme cât nu se efectuează cu aversiune şi cât nu este gândită, în mod expres, ca servind unui scop. Prin urmare, orice muncă este, prin natura sa, comunitară, însă unele, mai mult sau mai puţin, tind să fie considerate, pur şi simplu, un mijloc; mai ales atunci când se îmbină cu suferinţă, precum toate muncile masculine şi dure, faţă de cele feminine şi uşoare. Momentele acestei dialectici sunt conţinute, aşadar, în parte în obiect, în parte în spiritul uman. Însă orice artă aparţine, după natura sa, asemenea activităţilor agricole şi domestice, domeniului muncii pe care o putem califica drept caldă, moale, umedă, organic vie, aşadar feminină şi naturală, în consecinţă comunitară.

La rândul său, comunitatea transformă, atâta vreme cât este capabilă de asta, o muncă respingătoare într-un fel de artă căreia îi conferă stilul, demnitatea şi graţia sa şi îi acordă un rang prin intermediul profesiei şi al onoarei. Însă prin recompensarea cu bani, ca şi prin vânzarea lucrurilor

produse, precum şi prin constituirea de stocuri, acest proces tinde constant să se transforme în opusul său şi să facă din individ unicul său subiect, alături de obiectul abstract pe care îl implică acesta: societatea. Conform constituţiei sale şi în mod pe deplin conştient, acest subiect este, aşa cum am văzut anterior, negustorul sau comerciantul. Opoziţia şi negarea reciprocă a mijloacelor şi scopului este cu atât mai clară, cu cât mijloacele nu reprezintă munca, chiar dacă reprezintă o activitate dezagreabilă, aridă şi uscată. Ci, mai rău, o diminuare voluntară, chiar dacă potenţială, a averii este un risc pe atât de neplăcut, prin natura sa, pe cât este profitul de plăcut, tot prin natura sa. (Astfel, chiar şi războinicul este în pericol: el îşi pune în joc propria viaţă, ca să culeagă laurii. Un speculant nebun, într-adevăr). Înţelegem de aici cât de mult trebuie să se opună comerţul sentimentelor feminine. Femeia comerciantă, apariţie care, deja, nu mai este rară în viaţa urbană timpurie, iese, conform drepturilor care i se cuvin, din sfera naturală, este prima femeie matură sau emancipată.

Comerţul, în forma sa empirică, se opune, de asemenea, conştiinţei morale şi, mai ales, acelui sentiment puternic feminin al ruşinii. Căci comerţul este îndrăzneţ şi insolent. Şi mincinos. Lauda pe care o face comerciantul la adresa mărfii sale este, de regulă, minciună, deşi intenţionează să treacă drept adevăr. Toate cuvintele sunt aici alese intenţionat şi în virtutea atingerii scopului, prin urmare mereu prozaice şi reci. Chiar şi adevărul se transformă, aici, într-o minciună conştientă. Minciuna nu este inadmisibilă în cadrul comerţului, deoarece nu este vorba de o fraudă, ci de a atrage interesul de a cumpăra şi de a vinde marfa la o valoare mai mare decât valoarea sa reală. Însă toate cuvintele calculate necesare în cadrul sistemului comercial, chiar dacă nu înseamnă o minciună propriu-zisă, reprezintă, prin esenţa sa, un neadevăr, deoarece cuvântul şi-a pierdut calităţile şi (asemenea tuturor celorlalte lucruri posibile) se reduce la o simplă cantitate de mijloace utilizate. Astfel, în acest sens, se poate afirma că minciuna stă la baza societăţii. Însă aceeaşi relaţie pe care o are cu comerţul, femeia o are şi faţă de orice muncă şi serviciu nevoite, care nu îi plac şi cu care nu este obişnuită şi care nu rezultă din simţul datoriei; lucru adevărat şi în ceea ce priveşte munca vândută sau cumpărată, care nu obţine niciun beneficiu din produsele pe care la fabrică şi care nu este un serviciu prestat oamenilor sau naturii, ci instrumentelor inerte, cu o putere îngrijorătoare şi copleşitoare: munca în fabrică. Tocmai în

serviciul acestor maşini, munca feminină trebuie să li se pară adecvată cumpărătorilor şi subiecţilor producţiei capitaliste, întrucât ea se apropie cel mai mult de conceptul muncii umane simple şi medii (în sens statistic), situându-se la mijlocul scării, între dexteritatea şi flexibilitatea muncii infantile, respectiv forţa şi siguranţa muncii masculine. Întrucât această muncă în comun, în uzină, este uşoară, putând să fie efectuată şi de copii, atunci când este vorba de o aplicaţie mecanică, totodată repetitivă, care solicită o cantitate scăzută de energie musculară şi dificilă şi, în acelaşi timp, dificilă şi revenind cu precădere bărbaţilor, pentru a manipula acele unelte ciclopice cu atenţie, efort şi calm. Tot ceea ce nu poate fi făcut de copii şi, totuşi, nu este nevoie să fie făcut de bărbaţi, le revine femeilor. Însă acolo unde împrejurările sunt identice, ale au, în faţa copiilor, avantajul randamentului, iar în faţa bărbaţilor (din motive cunoscute), avantajul economicităţii; şi, pentru ca prin salariu să fie exprimată întreţinerea medie a familiei, femeile, a căror forţă de muncă se completează prin cea a copiilor, intră în concurenţă cu „întreţinătorii" lor, respectiv primii reprezentanţi ai forţei de muncă umane (întrucât familia, din punct de vedere comercial, nu este altceva decât o societate cooperativă care sprijină consumul alimentelor şi reproducerea forţelor de muncă).

Mai departe, este evident că mai întâi comerţul şi, mai apoi nu munca industrială, ci acea libertate şi independenţă cu care femeia muncitoare ca autoare a contractelor sale, posesoare de bani ş.a.m.d. intră în lupta pentru viaţă necesită şi sprijină o dezvoltare a conştiinţei sale practice, care îi permite să stăpânească gândirea calculată. Femeia devine iluminată, cu sânge rece, conştientă. Nimic nu mai este străin sau înspăimântător în raport cu natura sa primitivă care continuă să fie, în mod regulat, în ciuda tuturor modificărilor dobândite, natura sa înnăscută. Nimic nu poate fi mai caracteristic şi mai însemnat pentru procesul de formare a societăţii şi de dizolvare a vieţii comunitare. Vă puteţi plânge sau entuziasma în privinţa nefirescului sau a frumuseţii acestui progres formidabil. Însă nu vă amăgiţi crezând că mişcările acesteia depind de sentimentele, de opiniile sau vociferările voastre. Ele sunt consecinţa simplă şi necesară a unor fapte care se situează dincolo de dorinţele voastre arzătoare sau slaba voastră voinţă.

Desigur, în cadrul modificărilor generale ale expresiei sale intelectuale, trebuie considerată drept tendinţă cauzatoare aceea care câştigă

cel mai puţin, deşi – printr-o tendinţă uşor explicabilă – aceasta este cea mai îndrăgită şi mai des întâlnită.

§ 41.

Ar fi, de asemenea, posibil, să extragem o serie corespunzătoare de concluzii pornind de la opoziția dintre tinerețe și bătrânețe și de la cea dintre popor și elite. Dependența copiilor de casă și familie este evidentă, cum este evident și că natura lor prosperă la sat și la oraș, însă că în marele oraș și marea lume a societății, aceasta este expusă deteriorării. Munca ludică, a exercițiului și munca de învățare este adecvată și chiar necesară pentru tânărul ale cărui forță fizică și intelect sunt în dezvoltare; nu este treaba sa să acționeze, să facă profit, să fie capitalist; chiar și în ceea ce privește neînțelegerea acestor probleme, el se aseamănă femeii. De asemenea, el nu va reuși să înțeleagă clar faptul că forța sa de muncă este o marfă pe care o posedă și că munca reprezintă doar forma în care aceasta se traduce. Producția capitalistă, față de voința tânărului de a deveni ceva, de a dobândi abilitatea de a face ceva, prin creșterea progresivă a creierului și a mâinilor sale, nu se interesează decât de starea momentană a forțelor de muncă și de faptul dacă acestea sunt sau nu utilizabile.

„*În măsura în care face superfluă forța musculară, mașina devine mijloc pentru folosirea unor muncitori lipsiți de forță musculară, adică nedezvoltați fizicește, dar cu o mai mare suplețe a membrelor. Prima deviză a folosirii capitaliste a mașinilor a fost deci munca femeilor și a copiilor! Acest colosal de puternic succedaneu de muncă și de muncitori s-a transformat astfel de îndată într-un mijloc de sporire a numărului muncitorilor salariați, prin încadrarea tuturor membrilor familiei, fără deosebire de sex și vârstă, sub comanda nemijlocită a capitalului. Munca silnică în folosul capitalistului a uzurpat nu numai timpul de joacă al copiilor, dar a acapart și pe cel al muncii libere, făcute, potrivit tradiției, în cadrul familiei, pentru nevoile familiei înseși.*” (K. Marx, *d. Kapital,* vol. 1, cap. 13, 3 a)[1].

[1] În românește: Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere,* vol. 23, București, Editura Politică, 1996 (n. t.)

Raportul dintre temperamentul copilului, al tânărului în general și știință este suficient de clar. El include o anumită ariditate a imaginației, care poate fi, cu siguranță, ajutată de tensionarea energică a forțelor existente, pentru a înțelege scheme și formule matematice; matematica, însă, este prototipul oricărei științe veritabile, care, potrivit naturii sale interioare, este arbitrară și artificială; de asemenea, într-o anumită măsură, „educația” științifică, pe care, în primul rând, tineretul din clasele sociale superioare, respectiv capitaliste, o primește prin civilizație, este reprezentată, alături de aceasta, drept o specie de muncă forțată, prin care cei mai buni germeni ai spiritului autonom cresc defectuos, sentimentele se răcesc și conștiința se rigidizează; totuși, deși aceasta, potrivit naturii sale, vrea să se exprime prin muzică și gimnastică, adică printr-o dezvoltare armonioasă completă a omului (a corpului și a sufletului), ea este sau devine acea educație particulară a memoriei care creează abilitatea voinței arbitrare, precum și abilitatea utilizării raționale a regulilor încetățenite și care ne învață cu ajutorul cuvintelor, propozițiilor, și chiar al metodelor, în mod mecanic; însă cum, în realitate, sunt promovați în majoritatea profesiilor sau sunt cei mai căutați acei oameni încercați, conștient indiferenți, moralicește insensibili, tinerii manifestă înclinația sau nevoia de a se dedica slujirii societății sau a statului (ca personificare a societății).

În toate aceste privințe, însă, rezistențele voinței și dispozițiile omului matur dispar și se diminuează cu atât mai mult cu cât dintotdeauna au fost slabe și cu cât forța lor a fost dispersată în cursul vieții. În toate privințele, acesta este omul social capabil, fie că se recunoaște ca stăpân liber al patrimoniului său sau doar al forței sale de lucru, sau al altor capacități de producție: mereu ambițios, calculat, acultând critic opiniile și fiind gata să se servească de ele în folosul propriu. Astfel, el este un vânzător în raport cu ceilalți, dar un hedonist în raport cu sine însuși, în măsura în care reușește acest lucru.

§ 42.

Și în această privință, poporul se aseamănă femeilor și copiilor, în măsura în care, pentru el, atât viața de familie, cât și vecinii și prietenii care se află în imediata sa apropiere și fac parte din cercul său intim, constituie

însăși viața. În rândul oamenilor cultivați, în măsura în care aceștia s-au disociat de popor și au luat decizii pe cont propriu (lucru care nu este ușor de realizat în toate domeniile sau care este disimulat prin păstrarea convențională și reînnoirea ideilor depășite), aceste raporturi dispar, progresiv, în spatele libertății voinței arbitrare a indivizilor. Familia devine o formă accidentală de satisfacere a necesităților firești, iar vecinătatea și prietenia sunt înlocuite de asocierile de interese și sociabilitatea convențională. Astfel încât viața populară de împlinește în interiorul casei, al satului și al orașului; omul cultivat este citadin, național, internațional. Aici, pentru a explora mai departe aceste contraste, trebuie să evidențiem un singur punct. Comerțul este, în orice cultură original locală și sedentară, un fenomen străin și ușor detestat. Iar comerciantul este, în același timp, omul cultivat tipic: un apatrid, un călător care cunoaște obiceiuri și arte străine, fără iubire și pietate pentru cei ce aparțin unei anumite țări, cunoscător al mai multor limbi, locvace și duplicitar, abil, versatil și, totuși, nepierzându-și niciodată din vedere scopurile, acesta se mișcă de colo-colo, rapid și flexibil, schimbându-și caracterul și modul de a gândi (convingerile și opiniile) precum își schimbă garderoba, transportă lucruri dincolo de granițele teritoriilor traversate, amestecă și compensează, valorificând vechiul și noul în avantajul său; astfel, el reprezintă contradicția decisivă dintre țăranii atașați de glie și orășenii puternici, care își cultivă profesiile. Primii sunt limitați, imaturi, needucați în comparație cu ceilalți. Suntem învățați că:

„*Dacă un popor este suficient de matur pentru a avea nevoie de comerțul veritabil, dar încă destul de imatur pentru a avea un statut comercial național, este interesul său ca un popor străin, mai cultivat, să umple, între timp, golul, printr-un comerț foarte activ*” (Roscher, *N. Oe.*, III, p. 134)[1].

Însă, în realitate, nu este vorba niciodată de un raport între popoare, ci de raportul dintre câțiva străini izolați (deși și aceștia înșiși ar putea aparține unei comunități) și un popor real; căci un popor real nu poate fi conceput fără o țară proprie, cel puțin locuită (dacă nu construită). Și acolo unde comerciantul nu este străin, este respectat ca un străin.

[1] Wilhelm Roscher, *Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland,* Vol. Ill: *Handels und Gewerhfleisses,* Stuttgart, 1881 (n. t.)

„*Comerciantul de grâne nu este nicăieri (în India) posesorul unui comerț moștenit și înrădăcinat în comunitatea sătească, nici nu este membru al burgheziei orășenești care s-a format din unul sau mai multe sate. Întreprinderile comerciale care rămân, astfel, în afara grupei organice sunt acelea care își importă mărfurile de pe piețe străine*”[1] (Sir H. Maine, *Village Communities*, p. 126)[2]. Dimpotrivă, atunci când poporul și munca sa au fost aserviți comerțului sau capitalismului și în măsura în care acest lucru s-a realizat, el încetează să mai fie un popor; el se adaptează forțelor și condițiilor exterioare, devine cultivat.

Știința, care distinge efectiv oamenii cultivați, îi este administrată, îndiferent în ce amestecuri și forme, ca un medicament, cu scopul de a-i vindeca rusticitatea. În contradicție puternică față de voințele celor cultivați, în măsura în care aceștia sunt identici societății capitaliste, poporul transformat în „proletariat” este sprijinit să gândească și să dobândească o conștiință practică în privința condițiilor de care este legat pe piața muncii. Din cunoașterea sa rezultă deciziile și eforturile de a rupe aceste lanțuri. Poporul se asociază pentru a crea o acțiune socială și politică (în sindicate comerciale și partide politice). Aceste asocieri au, de asemenea, o extindere și o constituție în primul rând urbană, apoi națională și, în ultimul rând, internațională, precum uniunile create de oamenii cultivați, de capitaliștii societății (reale), care i-au precedat și le-au servit drept modele. Cu cât acest proces este condiționat de o gândire și o acțiune identice, cu cât aceștia devin și subiecți activi ai societății. Scopul lor este de a deveni coproprietari ai capitalului (național sau internațional), precum și ai materiei prime și mijloacelor auxiliare necesare muncii lor; acest lucru ar însemna sfârșitul societății (în sens economic), întrucât ar suprima producția mărfurilor și comerțul exterior.

(Observație 1) Deoarece tema acestei cărți decurge din psihologia individuală, lipsește analiza paralelă și în opoziție cu aceasta referitoare la modul în care comunitatea dezvoltă și formează voințele esențiale și unește și constrânge și inhibă voința arbitrară; de asemenea, la modul în care

[1] T. n.

[2] Henry Sumner Maine, *Village Communities in the East and West,* Londra, John Murray, Albemarle Street, 1871

societatea nu numai că descătușează, ci solicită și sprijină voința arbitrară și face din utilizarea sa fără scrupule în lupta concurențială o condiție a conservării individului, lăsând să piară voința esențială și rupându-i și distrugându-i florile și fructele. De fapt, a se adapta la condițiile voinței arbitrare și a ale imita pe cele care reușesc și au succes nu constituie doar un impuls natural, ci devine un ordin imperativ a cărui desconsiderare este pedepsită prin ruină.

Comunitatea solicită și cultivă la conducători, care sunt mereu modele, o artă a conducerii și, îndeosebi, a conviețurii. O amenință doar pericolul rupturii raporturilor naturale, întrucât tot ceea ce este ostil provoacă ostilitate și cu cât este mai mare, pe de o parte, forța sau orice altă putere de a o doborî, cu atât va fi mai puternică tendința celor oprimați de a-și utiliza rațiunea pentru a elabora strategii de luptă. Căci adversarul îl obligă pe celălalt să-și creeze aceleași arme, dar și să inventeze altele, mai bune. Din acest motiv, în toate perioadele de conflict, femeile conspiră contra bărbaților, tinerii contra bătrânilor, clasele inferioare contra claselor superioare. Și, dintotdeauna se exercită contra inamicilor voința arbitrară (precum și violența), fiind considerată permisă, chiar demnă de laudă.

Însă societatea constituie generalitatea și necesitatea acestui obicei, deoarece și în măsura în care în raporturile elementare pe care indivizii le întrețin între ei, cel puțin anumite dintre ele sunt orientate către scopuri pentru care toate mijloacele sunt adecvate; și pentru că aceste relații nu sunt doar o sursă de ostilitate potențială, ci constituie, realmente, o stare în care ostilitatea este naturală, deși disimulată (deci foarte probabil să explodeze oricând).

(Observație 2) Corelația dintre formele vieții (sociale) și formele voinței (individuale) conduce către unitatea acestora în formele dreptului. Dreptul nu rezultă din ideile și opiniile în privința justiției, ci viața produce, concomitent, ambele expresii ale realității sale, care, apoi, interacționează în mod variat, într-o cauzalitate reciprocă.

CARTEA a III-a

BENEFICIILE DREPTULUI NATURAL

Ἢ οὐκ ἴσμεν ὅτι πάντα ταῦτα
προοίμιά ἐστιν αὐτοῦ τοῦ NOMOY
ὃν δεῖ μαθεῖν.
(Plat. Rep. p. 531 D.)

PARTEA I

DEFINIŢII ŞI TEZE

§ 1.

Sinele, sau subiectul voinţei esenţiale umane, înseamnă unitate, precum este şi forma voinţei esenţiale: respectiv unitate în cadrul unei unităţi şi o unitate care cuprinde mai multe alte unităţi. Acesta, însă, asemenea unui organism şi a părţilor organice care îl compun, este unitate – dacă este – prin determinarea sa internă, *unum per se (ἓν καθ'αὑτό)* sau prin raporturile pe care părţile sale le întreţin cu acesta, ca unitate vie, care se conservă în şi prin schimbare, separând părţile vechi şi furându-le, astfel, viaţa şi unitatea particulară, dând naştere unor unităţi noi sau preluându-le şi asimilându-le în sine din materia anorganică. Prin urmare, nimic nu este unitate, în măsura în care este parte şi este unitate în măsura în care este un întreg. Ca întreg, nu trebuie să fie perceput, la rândul său, ca parte a unui întreg şi în dependenţă faţă de acesta, ci este, în acelaşi timp, un exemplar al tipului sau al speciei sale sau al conceptului său real, în care, în cele din urmă, toate fiinţele organice sunt conţinute în ideea de organism care, ea însăşi, nu este comprehensibilă decât ca o modalitate de energie infinită sau de voinţă universală pornind de la care s-a putut dezvolta în condiţiile date. Căci, în realitate, rezultatele cercetării avansate arată că toţi indivizii organici sunt, deopotrivă, congregaţii ale unor asemenea organisme elementare (celulele), care, determinate prin originea şi interdependenţa lor, reprezintă şi constituie, prin intermediul relaţiilor lor constante, forma şi unitatea întregului căruia îi aparţin şi care poate apărea în orice moment ca opera sau produsul lor, deşi este perceput, totuşi, drept esenţa supravieţuitoare, substanţială sau metafizică, respectiv unitatea acestor relaţii permanente – de fapt, cea care posedă celulele şi le produce ca simple accesorii, distrugându-le prin uz. Această contradicţie nu exprimă, de fapt,

decât o relaţie veritabilă şi un efect de schimb între întregurile legate, care apar şi dispar, fiecare, în cadrul unui întreg mai mare, părând subordonate vieţii şi voinţei acestuia, în măsura în care constituie părţile sale. Deşi independente ca întreg, ele reprezintă un întreg mai mare numai prin acţiunea lor comună şi reprezentând ideea acestuia drept voinţa lor esenţială comună. Căci, pornind de la acestea din urmă, toate ţesuturile cele mai diverse care alcătuiesc organele şi sistemele de organe sunt, deopotrivă, agregatul şi produsul acestora, cu toate că, având propria viaţă, întreţinută şi condiţionată de energia sistemului total şi condiţionând-o, la rândul lor, pe aceasta, sunt incluse în ea ca părţi integrante. Să considerăm aplicarea tuturor acestor aspecte la conceptul atât de important al scopului. Întrucât fiecare întreg este un scop pentru sine: aceasta nu e decât o altă expresie pentru unitatea sa, aşadar pentru existenţa durabilă, care se menţine din moment în moment graţie propriilor forţe, deşi este ajutată şi de condiţiile favorabile, respectiv de alte forţe care o sprijină. Viaţa înseamnă munca permanentă a asimilării acestor energii şi lupta permanentă contra celor care se opun, înfrângerea sau adaptarea, eliminarea adversităţilor interne şi respingerea celor externe. Viaţa conservă şi demonstrează abilitatea de a trăi a organismului, respectiv constituţia sa corespunzătoare (corectă, bună), structura sa, ordinea energiilor sau a părţilor sale. Însă abilitatea de a trăi într-un anumit fel, într-o anumită formă şi, prin urmare, în condiţii particulare, favorabile sau nefavorabile, trebuie să fie distinsă de viaţa propriu-zisă, de abilitatea de trăi. Acolo unde condiţiile sunt favorabile, şi cel mai slab poate trăi sau poate trăi mai mult decât ar fi putut altfel; unde condiţiile sunt nefavorabile, nici cel puternic nu poate rezista. Iar acela care, cu propriile calităţi, este necorespunzător în anumite privinţe, poate eventual supravieţui prin modificarea acestora, prin adaptarea la împrejurări. Acest lucru este valabil nu doar pentru individ, cât şi pentru fiecare grup înrudit prin originea comună, în măsura în care şi acesta este perceput ca unitate. În raport cu grupul, un individ, cu constituţia sa particulară, poate fi mai mult sau mai puţin capabil să îl reprezinte, să îl conserve şi să îl dezvolte. Căci, dacă facem abstracţie de diversitatea împrejurărilor şi dacă presupunem, dimpotrivă, că acestea sunt aproximativ la fel de favorabile, nu există un alt criteriu pentru abilitatea de adaptare pentru orice fiinţă vie în raport cu sine, dar şi în raport cu un alt întreg, în afară de criteriul duratei. Însă nu materia

durează, ci forma. Şi, din acest punct de vedere, formele structurii şi formele voinţei esenţiale se află absolut la acelaşi nivel; ambele fiind imperceptibile prin simţuri şi incomprehensibile prin categorii senzoriale. Forma, ca întreg, se constituie de fiecare dată din elementele sale, care sunt materiale în raport cu ea, elemente care se conservă şi se propagă prin relaţia pe care o întreţin cu aceasta. Prin urmare, în general, pentru un întreg (drept forma care supravieţuieşte), partea sa constituie o modificare temporară a sa, care îşi exprimă natura într-un mod mai mult sau mai puţin complet; şi ar putea fi văzută drept simplu mijloc de a trăi şi de a servi scopului, dacă nu cumva, pe durata sa, ar fi chiar viaţa şi scopul însele. Ele – părţile – sunt egale, în măsura în care participă la întreg; diferite şi variate, în măsura în care fiecare se exprimă pe sine şi are o activitate autonomă. În mod similar se comportă şi în ceea ce priveşte conceptul real, respectiv specia, grupurile şi indivizii pe care îi conţine şi, la rândul lor, indivizii faţă de fiecare grup real care îi înglobează şi care nu poate fi înţeles decât în devenirea şi dispariţia sa, sau în trecerea sa către o altă formă superioară, cerând totuşi să fie tratată drept un lucru activ, viu şi durabil. Prin urmare, trebuie să pornim de la esenţa omului, nu de la o abstractizare, ci de la epitoma concretă a întregii omeniri, de la umanitatea considerată drept o specie reală şi universală; apoi să progresăm, oarecum prin esenţa rasei, a poporului, a tribului şi a grupurilor mai restrânse, către – în cele din urmă – individul izolat şi să coborâm către centrul acestor multor cercuri concentrice. Acest lucru se explică cu atât mai bine, cu cât cercurile care se strâng realizează un pod către centru. Cunoaşterea intuitivă şi mentală a fiecărui asemenea întreg poate fi, totuşi, facilitată şi concretizată, prin prezentarea tipurilor din care se poate considera că fiecare posedă caracterele distinctive care trebuie să fie atribuite tuturor specimenelor ce aparţin acestui grup, înainte de diferenţierea acestora; incluzându-le, în consecinţă, atât pe cele a căror evoluţie este completă – respectiv prin dispoziţiile şi forţele lor care, nefiind utilizate, se atrofiază – cât şi pe cele incomplete: care, prin intermediul acestor dispoziţii şi forţe, s-au dezvoltat în mod particular. Însă imaginea construită senzorial a unui asemenea exemplar tipic şi descrierea sa reprezintă, aşadar, pentru teorie, ideea intelectuală a esenţei reale a acelui întreg meta-empiric. Totuşi, în viaţă, plenitudinea spiritului şi a forţei unui astfel de întreg, în ceea ce priveşte părţile sale, poate fi reprezentată în mod

original şi realist doar prin asocierea naturală a corpurilor vii şi reale, în totalitatea lor; însă şi printr-un grup ales de conducători sau chiar printr-un singur conducător, care concentrează în sine fiinţa şi voinţa întregii comunităţi.

§ 2.

Persoana, sau subiectul voinţei arbitrare are, în calitate de creaţie a acesteia, unitate prin determinarea sa exterioară, o unitate mecanică, *unum per accidens* (ἕν κατὰ τὸ συμβεβηκός). Respectiv: cum voinţa persoanei nu dispune de realitate şi de unitate decât prin subiectul său şi în raport cu acţiunile sale posibile, conceptul de persoană este o ficţiune sau (concret gândit) o construcţie a gândirii ştiinţifice menite să exprime unitatea originii acestor reprezentări, aşadar a modului în care acestea dispun de un complex compus din forţă, putere, mijloace, o unitate care este construită de către gândire din mai multe elemente ale unor acte individuale, care ne permit să le înţelegem unitatea şi a căror existenţă este, prin excelenţă, de natură ideală, construită pornind de la o multitudine de elemente externe, dar care se menţine în afara şi, totodată, deasupra acestora; dacă ne imaginăm că în multitudine sunt conţinute elemente care încearcă să se unească în vederea aceluiaşi scop, după un model sau o schemă a acestei unităţi şi tind să se deplaseze către înălţime (deoarece, conform unei iluzii fireşti, ceea ce este pur şi simplu gândit pare să planeze în aer, deasupra lucrurilor reale), în timp ce, dimpotrivă, unitatea fiinţei organice trebuie să fie înţeleasă nu doar ca fiind conţinută în multitudine, ci şi ca stând la baza ei, aşadar sub aceasta (fără a fi, totuşi, separată şi diferită de aceasta). Totodată: dacă dintr-o cantitate de asemenea unităţi empiric-ideale se extrage conceptul lor, acest ansamblu se comportă, din nou, faţă de această diversitate cvasi-reală în acelaşi mod în care se comportă unitatea unui lucru particular faţă de clasa de obiecte căreia îi aparţine; universalul este *post rem* şi *extra res*; şi unitatea conceptuală sau cea a speciei (a clasei) este, de asemenea, nominală, ideală, fictivă.

Dacă acum, în sistemul de gândire în care se situează, persoana doreşte şi face tot felul de lucruri posibile ca subiect al de voinţă arbitrară,

prin urmare fiind considerată ca urmărind scopuri reale, dispunând de mijloace reale, trebuie ca - în măsura în care vrea să se considere o fiinţă umană - un om real sau o multitudine de oameni reali – să gândească, să vrea şi să acţioneze ca ea să urmărească aceleaşi scopuri şi să dispună de aceleaşi mijloace. Un individ sau o multitudine de indivizi: căci mai mulţi pot gândi la fel ca unul singur şi îşi pot formula, împreună, „voinţa arbitrară", respectiv pot: 1) dezbate, fiecare exprimându-şi modul de a gândi, ceea ce doreşte şi consideră că e bine ceea ce vor toţi, aşadar pune în mişcare gândirea tuturor, îi incită; astfel încât aceştia propun un lucru similar sau se exprimă contra acestuia; 2) lua o decizie, toţi sau cel puţin cei care vor, în privinţa unui lucru particular pe care îl refuză sau îl doresc, pe care îl aprobă sau îl resping, explicând aceasta prin cuvinte sau semne (în timp ce ceilalţi, care se comportă în mod indiferent, se invalidează prin propria voinţă şi putere) şi, de asemenea – întrucât fiecare voce sau voinţă arbitrară este gândită ca fiind la fel de puternică şi la fel de grea precum celelalte – rezultă fie un echilibru: atunci nu există nicio hotărâre, nicio decizie – fie o majoritate, o predominanţă a unei laturi sau a celeilalte, a laturii afirmative sau a celei negative; aceasta înseamnă, de fiecare dată, o decizie pozitivă, chiar dacă aceasta conţine acceptarea sau refuzul unui lucru intuit, propus. Fiecare om trebuie să fie gândit, întotdeauna, ca fiind capabil de decizie: aceasta vrea să însemne cel puţin ca, atunci când este întrebat sau sfătuit – de sine sau de ceilalţi – să fie capabil să furnizeze un răspuns afirmativ sau negativ, să ia o decizie; dar şi că, dacă vrea şi încearcă („să se decidă"), el iniţiază (*conatur*) un proces care trebuie să se încheie, să găsească o soluţie; nu doar că este posibil ci şi foarte uşor. Spunem chiar că: nu se poate decide, sau: mi-e foarte greu să mă decid; însă, atunci, împrejurările nu acţionează suficient de puternic pentru a dirija voinţa şi încercarea de a îndeplini această acţiune: întrebarea nu se pune într-un mod atât de presant; dacă cineva vede că trebuie să se decidă (de ex. pentru a nu muri de foame), atunci este sigur că rezistenţa sa interioară va fi surmontată şi că rezultatul nu va fi niciodată nul, faţă de reprezentarea unei acţiuni determinate, propuse, ci va fi fie afirmare, fie negare. Dimpotrivă, în acest sens, o multitudine nu este capabilă de decizie decât atunci când numărul indivizilor este impar: de aceea este o cerinţă necesară pentru aceasta, în măsura în care vrea să se asemene unui individ. O asemenea multitudine,

capabilă să decidă în calitate de unitate, se numeşte adunare. Aceasta poate avea, precum omul individual, o existenţă durabilă, în măsura în care: 1) rămâne mereu ideal unită în vederea deliberărilor sale reale, dar se reuneşte sau este convocată, de fapt, după reguli determinate (şi cunoscute); 2) ea se completează sau este completată, dacă este necesar. Însă fiecare om, în particular, este reprezentantul natural al propriei persoane. Conceptul de persoană nu poate fi dedus din niciun alt subiect empiric, în afara celui al oamenilor individuali, în măsura în care fiecare este capabil de gândire şi de voinţă şi, prin urmare, există atâtea persoane reale şi naturale, pe cât există oameni care se prezintă ca atare, care îşi asumă acest „rol" şi îl joacă şi poartă, precum o mască, pe faţa lor, „caracterul" unei persoane. Şi, ca persoane fizice, toţi oamenii se aseamănă. Fiecare este dotat cu libertatea nelimitată de a-şi fixa scopurile pe care le preferă şi de a utiliza mijloacele pe care le preferă. Fiecare este propriul său stăpân. Nimeni nu este stăpânul celuilalt. Toţi sunt independenţi.

§ 3.

O adunare reprezintă, de asemenea, propria persoană. Însă existenţa acesteia din urmă nu este, în nici un fel, empirică, aşa cum se poate afirma, pe bună dreptate, despre indivizii perceptibili senzorial. Realitatea adunării presupune realitatea persoanei pe care o reprezintă, în timp ce, dimpotrivă, reprezentarea persoanei reiese din realitatea omului. O adunare, în măsura în care se autoreprezintă, este o persoană juridică. Aceasta nu poate acţiona ca un subiect coerent înzestrat cu o voinţă arbitrară, doar din cauza faptului că oamenii, incluşi în aceasta ca şi persoane fizice, produc şi simulează, prin acordul afirmativ sau negativ al majorităţii lor, o voinţă arbitrară – şi nu voinţa celor care sunt de acord, nici cea a tuturor, deoarece acestea nu ar fi decât o multitudine de voinţe arbitrare, ci voinţa acestei fiinţe unitare, personale, reprezentată ca aflându-se în afara şi deasupra sa (adunarea). Şi, printr-un astfel de act, această adunare este cu siguranţă echivalentă cu persoana fizică; ea există pentru fiecare persoană, aşa cum acestea există unele pentru celelalte, în virtutea unei cunoştinţe şi recunoaşteri reciproce, prin faptul că acestea se înţeleg ca persoane.

Din mai multe motive, teoria poate dezvolta, în continuare, alte personificări capabile să reprezinte fie o persoană fizică, fie o persoană constituită în mod artificial; dar nici o persoană nu există pentru ceilalţi, şi în propriul său sistem, decât prin „recunoaşterea” artificială a calităţii sale de persoană şi, prin aceasta, a echivalenţei sale cu aceasta. Afirmarea proprie a persoanei conţine recunoaşterea sa, ca a doua componentă necesară. Pe de altă parte: recunoaşterea generală implică recunoaşterea specială a validităţii unei anumite reprezentări, acolo unde aceasta nu se înţelege de la sine (cea a omului raţional şi a unei adunări constituite), ci este considerată ca fiind bazată pe un motiv oarecare. Din acest motiv, o persoană reală poate fi reprezentată de o altă persoană reală, un transfer al puterii sale depline (al autorităţii) de la una la cealaltă, transfer de neconceput în cazul în care persoana reprezentată este una fictivă (deoarece aceasta din urmă, fără reprezentare, nu este capabilă să execute un act de transfer), însă, cu toate acestea, se poate proiecta un astfel de act de transfer, dintr-un punct de vedere formal, conform schemei valide a acestui temei suficient, deoarece acest fapt este echivalent cu efectul unei cauze normale şi evidente. O persoană fictivă poate fi concepută ca rezultând dintr-un sistem de persoane individuale reale (de oameni), aceasta putând fi reprezentată fie printr-un individ, fie printr-o adunare (existând numai prin recunoaşterea tuturor); ea poate apărea doar prin voinţa arbitrară a unuia sau a mai multor subiecţi existenţi, care împărtăşesc o parte din resursele sale (libertatea sa, mijloacele sale) şi care constituie o persoană distinctă, dotată cu o formă de reprezentare deja stabilită sau nou creată; numirea unui reprezentant trebuie să fie asociată cu acest act constitutiv - atunci când acesta este o adunare, acordul „membrilor” săi cu privire la validitatea exprimării voinţei lor este presupus. Însă o astfel de persoană fictivă nu poate fi creată prin subiecţi rezonabili, decât ca mijloc pentru un anumit scop, care trebuie să fie comun majorităţii şi care trebuie să conecteze subiecţii. Persoana fictivă constituie acest scop (sau un ansamblu de scopuri), conceput ca fiind unificat şi având o existenţă independentă, din moment ce, anterior, a fost doar o întâlnire şi asociere a unor scopuri separate. Existenţa sa (a persoanei) este, de fapt, doar existenţa mijloacelor puse în comun în vederea scopurilor coexistente.

Cu toate acestea, prin metamorfoza lor (în raţiunea autorilor săi) în existenţa şi conceptul unei persoane, aceste mijloacele devin pentru această persoană scop, scopul său propriu şi personal, dar care nu se deosebeşte de ea; pentru că, în realitate, aceasta nu este în măsură să gândească şi nu are nici un scop; şi, conform acestei ficţiunii, persoana nu are nici un alt scop în afară de cel care constituie determinarea şi conceptul său. - Cu toate acestea, în măsura în care conceptul de persoană este în sine şi pentru sine un produs artificial, subiectul fictiv al voinţei arbitrare îi corespunde, pe deplin, ca fiind cel natural; nici o fiinţă umană nu poate fi considerată ca fiind preocupată exclusiv de avantajul propriu, ca urmărind doar câştigul şi direcţionându-şi acţiunile numai spre obiectivele propuse, ca un lucru gânditor şi activ, care există, ca atare, doar în imaginaţie; din acest motiv, un individ ce reprezintă o adunare poate acţiona mai uşor „în numele" acestui obiect al gândirii decât o poate face oricare alt om, în nume propriu.

§ 4.

Fiecare relaţie din cadrul comunităţii este, potrivit dispoziţiei sau nucleului fiinţei sale, un sine superior sau mai general, asemenea tipului sau ideii din care toate eurile (sau, altfel spus, „capetele") derivă, împreună cu libertatea lor.

Dimpotrivă, fiecare relaţie din cadrul societăţii reprezintă posibilitatea latentă a apariţiei unei persoane juridice, care îi este superioară şi care dispune de o anumită cantitate de forţe şi mijloace; conform acestui proces, însăşi societatea este considerată ca un întreg ce poate acţiona. Astfel, în termeni generali, comunitatea este subiectul constituit prin unirea voinţelor esenţiale; societatea, subiectul format prin unirea voinţelor arbitrare. Dar, cu scopul de a putea fi înţeleasă ca o unitate de sine stătătoare şi în relaţii posibile cu părţile sale ce sunt unităţi similare, comunitatea trebuie să depăşească această fază în care nu poate fi distinsă de multitudinea de voinţe implicate în cadrul ei şi care sunt constituenţii ei naturali; ea trebuie să transceandă şi să se exprime printr-o voinţă particulară şi durabilă, indiferent că se dezvoltă din voinţa unanimă a tuturor părţilor sale doar dintr-a unora. Acesta este un proces de dezvoltare pe care

observatorul trebuie să-l recunoască drept realizat. În schimb, existenţa separată a persoanei juridice trebuie să fie dorită şi stabilită printr-un act special al voinţelor arbitrare ce concură, în mod liber, pentru un scop particular avut în vedere; cel mai simplu astfel de scop este garanţia pentru alte contracte curente, prin care îndeplinirea acestora, presupusă, până acum, ca voinţă a părţilor, devine acum voinţa acestei persoane juridice unitare care, prin urmare, are misiunea de a urmări acest scop, cu mijloacele care îi sunt asigurate pentru aceasta. În cazul în care, prin urmare, dreptul (obiectiv) este determinat de conţinutul volitiv al acelei asocieri de voinţe în raport cu părţile asociate, atunci societatea are un drept propriu, în care determină drepturile şi obligaţiile constituenţilor săi; dar acest drept trebuie să fie alcătuit din libertatea originală absolută a acestora, ca substanţă a voinţei lor arbitrare. Dimpotrivă, comunitatea, înţeleasă în modul cel mai desăvârşit ca uniune metafizică a corpurilor sau a sângelui are, prin natura sa, o voinţă şi o forţă de viaţă proprii, prin urmare, un drept propriu în raport cu voinţele membrilor săi, astfel încât aceştia, în măsura în care sunt consideraţi ca atare, nu pot apărea decât ca modificări şi emanaţii ale materiei organice comune. Potrivit acestei distincţii, se confruntă, principial, un sistem de drept, în care oamenii se comportă unii faţă de ceilalţi ca membri naturali ai unui întreg, şi un sistem de drept, în care aceştia, ca indivizi, intră în relaţii reciproce complet independent unii faţă de ceilalţi, doar prin intermediul propriei voinţe arbitrare. În jurisprudenţa empirică, în special în jurisprudenţa romană modernă – care este ştiinţa dreptului în vigoare, în accepţiune socială - primul sistem juridic este păstrat sub numele de dreptul familiei, acestuia lipsindu-i, totuşi, o caracterizare juridică pură a relaţiilor pe care le include, dar care apare mai clar în cealaltă parte, mai specifică, a dreptului, şi anume dreptul obligaţional. Căci aici este posibilă o matematică propriu-zisă şi o mecanică raţională a dreptului, care poate fi redusă la principii identice, deoarece are de-a face doar cu diverse acte de schimb şi cu dominaţia bazată pe acestea a unei persoane asupra anumitor acţiuni efectuate de alţii: acţiunile şi cerinţele circulă, asemenea mărfurilor sau banilor, dintr-o mână în alta, astfel încât, pe de o parte se scade, pe de alta se adaugă aceeaşi sumă, ca în nişte ecuaţii simple. Însă aceste două sisteme juridice îşi dezvoltă natura esenţială abia în domeniul intermediar,

cel al dreptului de proprietate, în care acestea se întâlnesc în mod necesar. La acesta din urmă se referă definiţiile ce vor urma.

§ 5.

Prin sfera unei voinţe esenţiale umane înţeleg suma a tot ceea ce are un om, sau un grup de oameni, sub forma unor forţe proprii şi pentru sine, în măsura în care acestea reprezintă o unitate al cărei subiect îşi asumă toate stările şi toate modificările interne sau externe, prin memoria şi conştiinţa morală proprii şi le simte legate de el.

Prin sfera unei voinţe arbitrare umane, înţeleg tot ceea ce este şi ceea ce deţine cineva, în măsura în care sunt incluse stările şi modificările determinate şi dependente de gândirea sa şi prezente în conştiinţa sa.

Sfera voinţei esenţiale, sau mai simplu, sfera voinţei, este similară materiei voinţei esenţiale, în măsura în care aceasta este gândită ca extinsă la fiinţele şi lucrurile exterioare. În cazul în care conceptul general poate fi definit prin libertate, cel particular poate fi definit prin proprietate. Relaţia dintre sfera şi materia voinţei arbitrare este similară. Proprietatea reală, în măsura în care corespunde sferei voinţei, o numesc posesie, iar atunci când corespunde voinţei arbitrare, o numesc bogăţie. În mod similar celui în care se comportă posesia faţă de formele voinţei esenţiale, se comportă şi bogăţia faţă de formele voinţei arbitrare. Obiectele externe sunt considerate aici doar în măsura în care includ voinţa unui subiect, i se raportează şi este conectată de aceasta. Şi, precum formele voinţei sunt, în general, forţe şi oportunităţi determinate de acţiune, la fel şi posesia şi bogăţia sunt forţe şi oportunităţi determinate de plăcerea sau de utilizarea lucrurilor. Pentru a înţelege această opoziţie, serveşte, din nou, dubla categorie a organismului şi a instrumentului care este utilizată la rândul său. Posesia poate fi înţeleasă ca proprietate organică şi internă, bogăţia ca proprietate mecanică şi externă.

Considerată dintr-un punct de vedere pur psihologic, posesia este o extensie a fiinţei intrinseci a individului; este, în mod necesar, ea însăşi o realitate, respectiv cea mai desăvârşită realitate, iar atunci când este o entitate individuală vie constă din aceasta. Din contră, valoarea psihologică a bogăţiei este o extensie şi o multiplicare a obiectelor gândirii sale, drept opţiunile de acţiune care îi stau la dispoziţie; în sine şi pentru sine, este în

întregime de natură ideală, iar cea mai bună expresie reală a sa este exprimată prin lucrurile ce reprezintă şi semnifică numai posibilitatea subiectivă a utilizării lor, în vederea realizării unui scop. Este vorba de scopul şi utilizarea care indică bogăţia. - Prin urmare, posesia, - conform ideii sale sau conceptului său normativ - formează un întreg cu subiectul, este strâns legată de subiect şi de viaţa acestuia; dar, în acelaşi timp, are propria sa viaţă şi propriile calităţi care exprimă această viaţă în variate moduri; prin urmare, ea este o unitate naturală şi indivizibilă, este inalienabilă şi nu poate fi separată de subiectul său printr-un act de voinţă, ci numai sub constrângere şi din necesitate, cu rezistenţă şi durere.

În schimb, bogăţia, conform conceptului său, este prezentată ca o cantitate şi o sumă de obiecte individuale, fiecare reprezentând o anumită cantitate de energie capabilă să se transforme şi să se materializeze în plăceri individuale, astfel încât aceste cantităţi trebuie să fie divizibile şi să poată fi combinate în mod arbitrar în funcţie de dorinţe şi scopuri, care, în plus, nu sunt doar alienabile, ci sunt destinate să fie înstrăinate.

§ 6.

Dacă facem abstracţie de ideea de libertate concepută ca posesie a propriului corp şi a organelor proprii, sau ca autoritate exercitată asupra propriilor acţiuni, ideea de posesie se manifestă cel mai clar atunci când este vorba de raportul cu trupul şi viaţa unui alt om şi de raportul dintre puterea şi de acţiunea posibilă a unui alt om. Ideea de proprietate se mişcă astfel între aceste două limite. Prima corespunde naturii dreptului familial, a doua face parte din dreptul obligaţional. În prima apare doar dreptul natural al comunităţii asupra membrilor săi, care constituie libertatea sa. În a doua, găsim expresia adecvată a tipului de relaţii care sunt constituite în societate, cele care constau, în principal, din transferul unei părţi a libertăţii dintr-o sferă a voinţei arbitrare în alta. În ambele concepte, proprietatea reală - ca şi drept la anumite lucruri - este extensia libertăţii, care se aplică, în primul rând, altor libertăţi, şi, în acelaşi timp, lucrurilor sub forma unui drept asupra fiinţelor sau persoanelor. Acesta este motivul pentru care dreptul comunităţii asupra corpurilor membrilor săi se extinde, în mod necesar, la

toate lucrurile care aparţin acelor membri, ca şi cum ar aparţine comunităţii înseşi; şi este lipsit de importanţă, aici, faptul că partea de libertate cedată se poate manifesta în acţiuni concepute ca servicii prestate sau în predarea unui anumit lucru, astfel putând evalua importanţa sau valoarea sa ca şi cum ar fi vorba despre valoarea unui lucru, ceea ce îl face mai uşor de măsurat. Dintre toate lucrurile considerate ca proprietate organică a unei comunităţi, animalele vii care trebuie să fie crescute, hrănite şi îngrijite ca ajutoare de muncă sunt cele mai apropiate de om; ele aparţin casei, iar casa este însuşi corpul formei elementare a comunităţii. Posesia fundamentală a comunităţii umane este solul şi pământul. Porţiuni din sol şi parcelele de pământ aparţin fiecărei familii libere în măsura în care aceasta provine dintr-o comunitate superioară, ce constituie sfera naturală a voinţei sale esenţiale şi a acţiunii sale. Precum poporul se divizează şi se particularizează într-o dezvoltare paralelă, ţara este împărţită şi cultivată, şi rămâne, în pofida tuturor lucrurilor, o unitate şi un bun comun, într-o accepţiune mai extinsă sau mai restrânsă şi cu anumite consecinţe. Indiferent de munca investită, aceasta poate doar să îmbunătăţească condiţiile de creştere liberă a plantelor, solicitând şi favorizând puterea productivă a pământului, pregătind coacerea fructelor, pentru a le oferi consumatorului. Nu acelaşi este cazul atunci când munca creează lucruri noi, a căror formă este la fel de importantă pentru uz ca şi materialul, sau chiar mai importantă. Forma împrumută, astfel, muncii spiritul şi mâna individului, ale artistului sau ale meseriaşului. Dar, prin intermediul acestui individ, munceşte şi produce, pentru beneficiul propriu, întreaga casă al cărei membru este – fie că este tată, fiu sau servitor -, comuna al cărei cetăţean este sau breasla din care face parte ca membru şi meseriaş. Comunitatea îşi păstrează dreptul de proprietate finală asupra muncii sale, chiar dacă, în mod particular, utilizarea îi rezervată ca un drept natural şi o consecinţă naturală a calităţii sale de creator. Cu toate acestea - în cursul firesc şi normal al lucrurilor -, utilizarea efectivă este realizată fie de comunitate, fie de membrii săi individuali. Utilizarea naturală, atât cât se raportează la obiecte, ca atare, este fie utilizare, fie conservare pentru o utilizare viitoare sau o producţie ulterioară. Este vorba, în orice caz, de o deplină apropriere, o internalizare sau o asimilare: chiar şi în cazurile în care metalul preţios este depozitat ca o comoară în inima pământului, în măsura în care pământul însuşi este proprietatea organică a comunităţii. În schimb,

opusul acestei utilizări naturale este utilizarea prin înstrăinare, de fapt o non-utilizare.

Este faimoasă poziţia autorului clasic, care scoate în evidenţă distincţia dintre aceste două utilizări:

„Bunăoară, încălţămintea serveşte şi la purtat, şi ca mijloc de schimb; căci amândouă sunt folosinţe ale încălţămintei; întrucât şi acela care dă o încălţăminte unuia care are această nevoie, în schimbul banilor sau al hranei, se foloseşte de această încălţăminte, ca încălţăminte, însă nu la folosinţa proprie destinaţiunii ei, căci nu a fost făcută pentru schimb, şi tot aşa este în ce priveşte celelalte bunuri."[1]

Dar, pe de altă parte, schimbul este singura utilizare pe deplin raţională. Este, în sine, expresia adecvată a simplului act de voinţă arbitrară, acţiunea îndeplinită în urma deliberării. Schimbul presupune ca individul să efectueze comparaţii şi calcule; şi îl implică doar pe acesta, fără ca el să se confrunte cu un altul, ci doar cu el însuşi. În cazul în care mai mulţi fac obiectul uneia dintre părţile schimbului, indivizii trebuie să fie consideraţi drept o adunare capabilă de decizie şi, astfel, drept echivalentul persoanei fizice. În calitatea sa de obiect alienabil sau valoare de schimb, lucrul este o marfă. Prin urmare, marfa nu este nimic altceva, pentru proprietarul său, decât modalitatea de a dobândi alte bunuri. Prin această proprietate esenţială, toate mărfurile, ca atare, sunt similare, iar diferenţele lor sunt limitate cantitativ. Expresia echivalenţei acestora se realizează prin bani. Toate mărfurile sunt bani potenţiali: puterea de a dobândi mai mulţi bani. De aceea, banii reprezintă, de fapt, obiectivarea concretă a voinţei arbitrare. Acţiunea individuală, de asemenea, care se poate fi separată de la libertate şi poate deveni obiectul unui contract, prin urmare, al unei obligaţii, are, ca atare, o valoare de schimb şi este echivalentă cu o anumită sumă de bani:

„Cu toate acestea, sunt adecvate a fi considerate obligaţiuni, numai acele acţiuni ce pot dobândi un asemenea caracter exterior şi astfel devin susceptibile, asemenea lucrurilor, de a fi supuse unei voinţe străine. Dar se presupune că aceste acţiuni au o valoare monetară". (Savigny, *Obligationenrecht*, I, p. 9)[2].

---

[1] Aristotel, *Politica*, ed. Semne, Bucureşti, 2008, Cartea I, cap. 3, par. 11, pp. 35-36 (n. t.).

[2] Friedrich Carl von Savigny, *Das Obligationsenrecht als Teil des heutigen romischen Rechts,* 2 vol., Berlin, Veit, 1851-1853 (n.t.).

În mod invers, promisiunea unor obiecte cu valoare de schimb, aşadar, îndeosebi, promisiunea banilor sau o obligaţiune, poate fi utilizată şi circulată, în sine, ca bani. Promisiunea, ca expresie a unei forme a voinţei arbitrare, a deciziei, este, în sine, puterea de a achiziţiona bunuri sau bani, în cazul în care este acceptată; promisiunea înseamnă avere. Acceptarea generalizată trebuie să fie, în sine, considerată ca fiind obiectul unui acord (tacit), al unei convenţii sociale. Motivele de acordare a unui „credit" unei persoane se bazează pe dimensiunea probabilitatăţii că promisiunea va fi păstrată, că obligaţiunea va fi îndeplinită şi că „schimbul" va fi achitat sau realizat. Astfel de însemne de credit echivalează cu şi funcţionează ca bani, cu atât mai mult cu cât probabilitatea se apropie de certitudine şi de siguranţă. Astfel, banii ca obligaţiune şi obligaţiunea ca bani sunt expresia perfectă şi abstractă a proprietăţii în societate, sau a averii, a puterii sigure asupra voinţei arbitrare străine, liberă prin natura sa, însă, aici, obligată.

§ 7.

Din cele de mai sus reiese următorul tabel cu concepte corespunzătoare şi opuse:

Comunitate	*Societate*
Voinţa esenţială	Voinţa arbitrară
Sinele	Persoana
Posesia	Averea
Pământul şi solul	Banii
Dreptul familiei	Dreptul obligaţional

Aceste opoziţii includ, de asemenea, şi o opoziţie care se regăseşte în toate conceptele menţionate şi care, în accepţiunile mai recente, a fost tratată, uneori, drept opoziţia dintre formele legale ale statutului şi cele ale contractului. Merită să fie citat aici punctul de vedere al autorului englez, savant şi clarvăzător, care a dat acestei concepţii un puternic impuls (din moment ce nu a fost încă tradus în limba germană). Iată, aşadar, ce scrie Sir

Henry Maine într-o analiză ca un argument de sinteză (*Dreptul Antic,* p. 168, ed. 7):

„Mişcarea societăţilor progresive a fost, dintr-un anumit punct de vedere, uniformă. De-a lungul cursului său, aceasta este caracterizată prin dizolvarea treptată a legăturilor de familie, precum şi prin creşterea, în locul acestora, a obligaţiei individuale. Individul este în mod constant substituit cu familia, în calitate de unitate ce fondează dreptul civil. Acest progres a fost realizat în diferite ritmuri şi există culturi care nu sunt strict staţionare, dar în cadrul cărora, totuşi, declinul organizaţiei primitive poate fi descoperit doar prin studiul atent al fenomenelor pe care le manifestă ... Dar, nu este dificil a constata ce conexiune înlocuieşte treptat, între oameni, formele de reciprocitate a drepturilor şi obligaţiilor care îşi au originea în familie: această legătură nu este nimic altceva decât contractul. Atunci când se porneşte de la o stare socială în care este înrădăcinată istoria şi în care toate relaţiile dintre oameni s-au reunit în relaţiile familiale, atunci ni se pare în mod constant că am progresat spre un stadiu de ordine socială în care toate aceste relaţii ţâşnesc din acordul liber al indivizilor. În Europa occidentală, progresul realizat în această direcţie a fost considerabil. Astfel, sclavia a dispărut, a fost refulat prin relaţia contractuală dintre servitor şi stăpânul său, dintre muncitor şi antreprenor. Situaţia femeilor în tutelă, cu excepţia tutelei conjugale, a încetat, de asemenea, să mai existe; începând de la maturitate până la căsătorie, toate situaţiile în care pot intra sunt contractuale. Astfel, şi situaţia fiului aflat sub puterea paternă nu mai are un loc real în dreptul societăţilor europene moderne. În cazul în care orice obligaţie civilă leagă tatăl şi copilul adult, aceasta este constituită astfel încât numai contractul îi împrumută valabilitatea juridică proprie. Excepţiile evidente sunt de tipul care întăresc regula... Majoritatea experţilor juridici sunt de acord în ceea ce priveşte faptul că acele categorii de persoane, care în drept sunt supuse unui control extern, persistă în această situaţie pentru simplul motiv că nu au capacitatea de judecată asupra propriilor lor interese: cu alte cuvinte, pentru că sunt lipsite de primele condiţii esenţiale ce le permit să se conecteze prin contracte. De asemenea, cuvântul ***statut*** *poate fi utilizat în mod corespunzător pentru a construi o formulă ce exprimă legea progresului, astfel indicată, care, oricare ar fi valoarea sa, este, în măsura în care îmi pot da seama, suficient*

de sigură. Toate formele de statut menţionate în dreptul personal derivă din forţele şi prerogativele ce îşi aveau rădăcinile odată în familie, iar acum păstrează încă, într-o oarecare măsură, amprenta acesteia. În cazul în care, în acord cu utilizarea celor mai buni scriitori, limităm sensul cuvântului „statut" la desemnarea acestor relaţii personale şi dacă vom evita folosirea acestui cuvânt pentru relaţii care, într-un mod direct sau îndepărtat, sunt rezultatul unui acord, putem spune că mişcarea societăţii progresive a fost până acum o mişcare a ***statului*** *împotriva* ***contractului***[1]*."*

Acest punct de vedere luminos, a cărui valabilitate trebuie să fie în parte consolidată şi în parte demonstrată prin teoremele prezentate aici, poate servi drept temă pentru explicaţiile care urmează.

§ 8.

Autoritatea exercitată de oameni asupra altor oameni este aici evidenţiată şi luată în considerare în legătura sa cea mai strânsă cu conceptul de proprietate. Autoritatea, în conformitate cu dreptul familiei este, în esenţa sa, autoritatea întregului asupra părţilor sale şi nu reprezintă puterea părţii faţă de alte părţi, de exemplu a tatălui sau a stăpânului faţă de fiu şi servitori, decât în măsura în care această parte reprezintă, în sinele vizibil, plenitudinea întregului invizibil.

Acest lucru se aplică întregii proprietăţi în comunitate, în special în ceea ce priveşte posesia terenului şi a solului, în timp ce, în societate, autoritatea şi proprietatea aparţin, *a priori,* persoanei individuale; cu toate acestea, în măsura în care implicarea unei alte persoane este o condiţie prealabilă a obligaţiei, această persoană devine un subiect asociat cu acţiunea de transfer, în măsura în care această acţiune reiese din libertatea sa şi se regăseşte ca şi co-proprietar al obiectului sau al valorilor monetare la care se referă obligaţia, până când obligaţia încetează să mai existe prin realizarea proprie, sau până când expirarea contractului face ilegală extinderea proprietăţii şi anume, cu alte cuvinte - până când aceasta nu mai este considerată ca proprietate, în drept -, chiar dacă poate, ca şi posesie sau

[1] *Apud* Henry Summer Maine, *Ancient Law,* Londra, John Murray, 1861. (n.t.).

proprietate, de fapt, să continue să aibă un statut legal şi să se supună anumitor reguli.

În mod similar, acţiunea, activitatea, munca sunt considerate înstrăinate din momentul în care acestea devin, în mod legal, subiectul unui contract în baza căruia sunt statuate drept acţiunea, activitatea, munca celui căruia îi sunt atribuite. Cu siguranţă, ceea ce ne învaţă teoria dreptului natural este corect, şi anume că o persoană nu se poate vinde singură, deoarece o condiţie a oricărui schimb este ca fiecare parte să primească un echivalent (presupus) şi, prin urmare, să persiste o sferă de libertate care se angajează în acest schimb. În schimb, este, cu siguranţă, de conceput ca un om să îşi vândă propria forţă de muncă pe durata vieţii sale, şi, mai mult, să poată rămâne liber şi să continue să dobândească proprietate. Mai mult decât atât, nu există nici un obstacol conceptual legat de faptul că omul însuşi poate fi o marfă a cărei proprietate poate fi dobândită sau utilizată ca un obiect. Afirmarea sau negarea absolută a calităţii persoanei, dimpotrivă, sunt cele două feţe ale aceleiaşi monede. Acesta este motivul pentru care sclavia nu se găseşte în niciun fel de contradicţie juridică cu sistemul social, deşi acesta este o instituţie pur artificială şi pozitivă, deoarece condiţia principală, ca toţi oamenii (adulţi sau reali) să fie egali prin capacitatea de a-şi exercita voinţa arbitrară, este oferită de natură drept condiţia cea mai simplă şi primordială. La fel ca nişte obiecte ce nu au aproape nici o valoare în natură – de exemplu bucăţi de hârtie -, subiecţii tuturor valorilor şi ai oricărei determinări a valorii pot fi, de asemenea, prin convenţie, transformaţi, în mod artificial, în obiecte de proprietate ce pot fi vândute în piaţă; şi, într-adevăr, corpurile umane sunt mărfuri mai naturale decât forţele de muncă umane, chiar dacă numai acestea din urmă pot fi bunuri reale oferite de către proprietarii lor naturali. În schimb, această stare de supunere absolută corespunde mult mai puţin naturii comunităţii, în comparaţie cu libertatea absolută a persoanei. Supunerea impusă de dreptul comunităţii este, mai degrabă, în primul rând, un fel de apartenenţă la întreg, de exemplu la casă, chiar dacă aceasta este mai mult pasivă, similară posesiei obiectelor, decât activă, asemenea celor care îşi conduc propriile vieţi; în realitate, este intermediară între cele două şi furnizează cel puţin posibilitatea de a participa la pacea şi drepturile comunităţii şi de a dobândi, prin obicei şi printr-o loialitate cultivată, privilegii speciale. Acest concept

concret este acela al unei culturi în care domină agricultura şi munca, în locul comerţului şi al cametei.

Toate formele de dependenţă şi de servitute sunt organizate şi luate în considerare în conformitate cu modelul original al relaţiilor domestice. Şi fiecăreia dintre aceste forme îi corespund un fel de demnitate şi de putere patriarhale. Funcţia stăpânului are un caracter dual. Sau include grija faţă de subordonaţii săi: protecţia, conduita, instruirea. Prin urmare, aceştia îi sunt inferiori (*inferiores*), şi, deşi bunăstarea *lor* este, cu siguranţă, atât dorinţa lor, cât şi a sa proprie, forma cea mai adecvată a autorităţii este aceea de a le da ordine, de a le controla voinţa în interesul său, deoarece cei inferiori sunt percepuţi doar ca o parte sau ca un membru al său. Sau stăpânul se concentrează, în schimb, înainte de toate, asupra propriei afaceri; el este creatorul principal şi directorul unei companii, pentru care are nevoie de ajutor. În acel moment, el se asociază, atunci când este posibil, cu egalul său, chiar dacă îl include pe acesta sub protecţia sa şi sub dependenţa sa; aici cererea (ca şi invitaţie, citaţie sau mandat cărora le răspund atât superiorul, egalul şi subordonatul) este forma care se potriveşte cel mai bine cu această stare, care, prin natura sa, este o stare de dependenţă reciprocă.

Într-un context în care domină în totalitate comunitatea, autoritatea primei specii îşi găseşte expresia cea mai pură în cea a tatălui asupra copiilor săi: *potestas*; cea a celei de-a doua specii în puterea matrimonială: *manus*. Toate relaţiile ce există între autoritate şi serviciu, care au o origine mai puţin profundă şi care leagă mai puţin inimile, pot face referire, cu toate acestea, la una dintre aceste scheme sau la o combinaţie între ambele. Dependenţa poate fi similar subordonării unui fiu, a unei fiinţe dependente de o parte, sau, mai mult, celei a asistentului, a vasalului, a discipolului sau a prietenului. În ambele forme, se poate apropia mai mult sau mai puţin de servitute, ca o stare de dependenţă totală. Dar, însăşi servitutea este diferită în funcţie de aceste tipuri, mai ales în cazul în care se dezvoltă într-adevăr într-o afiliere de familie resimţită. Ea devine similară copilăriei, sau chiar cooperării şi camaraderiei conjugale. Iar aceste forme se diferenţiază în modul cel mai clar acolo unde maestrul (meseriei sau artei) se comportă, pe de o parte, cu ucenicul sau discipolul, şi altfel, pe de altă parte, faţă de partenerul „emancipat”, care acum a devenit asistentul său şi implementează ideile sale.

§ 9.

Într-un studiu recent, în care sunt descrise ca fiind „egoiste” toate relaţiile formate în societate, autorul defineşte drept salariu pârghia tuturor acestor relaţii şi a tuturor tranzacţiilor (R.V. Jhering, *Der Zweck im Recht*, volumul I)[1]. Noi nu ne opunem acestui concept, însă termenul ales este înşelător. Căci oricine este interesat să se gândească la înţelesul profund al cuvintelor, aşa cum o face prezentul autor, îşi dă seama că este nepotrivit să definim mărfurile oferite spre vânzare în schimbul unor bani prin cuvântul „salariu”, sau să numim “salariu” un preţ plătit pentru livrarea mărfurilor, chiar dacă persistă obiceiul de a înfrumuseţa prin acest cuvânt suma de bani plătită, într-o perioadă în care nimeni nu ezită să recunoască forţa de muncă drept o marfă şi contractul de muncă drept o tranzacţie.

Sensul real al cuvântului “salariu” îşi are originea, în schimb, în cel al unui beneficiu acordat în mod voluntar, adică, în acest caz, al unui beneficiu acordat de voinţa esenţială, cea care, în mod evident, ia în considerare, în mod regulat, serviciile bine prestate, dar şi calităţile apreciate ale persoanei şi caracterului: diligenţa, punerea în aplicare, loialitatea; un proces care se efectuează, întotdeauna, în baza unei stime unilaterale, a unei simpatii resimţite, a unei evaluări personale şi care, prin urmare, poate fi considerat un cadou, o favoare sau un har. Este – pe scurt – modul de a oferi al superiorului şi devine parte componentă, taxabilă, a câştigului; prin urmare, trebuie înţeles ca având loc după consumarea unui bun, după primirea unui ajutor etc. Desigur, servitorul poate, în speranţa şi aşteptarea unei remuneraţii, să depună eforturi, să se mobilizeze, să facă tot ce-i stă în putinţă, adunându-şi *forţele;* astfel, el poate încerca, într-o anumită măsură să *cumpere* o recompensă mare, la fel cum, într-o cursă, fiecare încearcă să-l depăşească pe celălalt; astfel este, după cum ştim, concurenţa în cadrul comerţului, sau orice altă competiţie unde coroana este râvnită din ambiţie. Dar, aici, deja amestecăm ceea ce trebuie să fie separat. În cazul în care este vorba, de fapt, de un preţ stabilit, muncitorul poate fi considerat cumpărător sau vânzător, în nici un caz plătitor. Angajamentul său nu este, de regulă, cel al unui contractant: acesta este doar „obligat”, în sensul moral al termenului, să revină asupra promisiunii sale,

[1] Rudolf von Jhering, *Der Zweck im Recht,* Breitkopf u. Hartel, Leipzig, 1877 (n. t.).

atunci când toate condiţiile par îndeplinite pentru a respecta această promisiune. El însuşi judecă acţiunea întreprinsă ca un stăpân (şi, din acest motiv, poate de asemenea să „acorde” calitatea de judecător unui terţ); şi, atunci când el acordă ceva, o face după şi în baza binelui primit, astfel încât schimbul este, în esenţă, un act dublu şi *simultan*, fără a avea cunoştinţă despre ceea ce l-a precedat sau îl succede, fără a ţine cont nici de ceea ce este superior sau inferior (prin urmare, fără a ţine cont de rang, deoarece această reprezentare este întotdeauna spaţială, la fel cum, prin natura sa, educatorul este mai mare decât copilul şi bărbatul este mai mare decât femeia); schimbul nu cunoaşte nici ce l-a precedat, nici ce îi urmează, deoarece, în cazul în care cealaltă parte trebuie să i se succeadă în timp, schimbul real constă într-o promisiune reciprocă (acceptată, acreditată) referitoare la chestiunea respectivă. În primul caz, se poate constata un act de justiţie distributivă, în al doilea, un act de justiţie comutativă: opoziţia semnificativă este identică la bază cu cea propusă în cadrul comunităţii şi societăţii şi oferă perspectiva unor explicaţii noi şi importante.

Dar să revenim la argumentul prezent: concurenţa comercială, ca şi alte forme de concurenţă (în care fiecare concurent caută să fie văzut ca bogat, puternic, respectat), este, cu toate acestea, doar o competiţie metaforică; aici nu se confruntă nici subiecte, nici vânzători sau donatori, ci circumstanţe previzibile şi imprevizibile ale sorţii, şansa care, din motive cunoscute sau necunoscute, recompensează hărnicia sau îndrăzneala unuia şi o face pe a celuilalt inutilă. Mai mult de atât, promisiunea unui preţ nu este egală cu transferul său ideatic, decât atunci când serviciul cerut are un caracter absolut obiectiv, adică atunci când acesta poate fi detaşat, ca obiect, din sfera voinţei arbitrare a celui care l-a realizat; căci, într-adevăr, schimbul se realizează, astfel, din momentul în care acest serviciu este transferat către cealaltă parte, din care rezultă o cerinţă pentru preţul acestui serviciu şi o obligaţie din partea celui care stabileşte preţul.

§ 10.

În acest fel sau în oricare altul, orice relaţie de serviciu se poate transforma în relaţie contractuală, după cum ştim din experienţă. Dar recunoaştem, de asemenea, că nici un efort, nici o voinţă arbitrară nu poate

produce ceea ce numai natura liberă şi voinţa esenţială în armonie cu ea creează şi care include toate calităţile acestei voinţe, cât şi toate realizările sale specifice. Tot ceea ce este de această natură poate fi răsplătit, dar nu şi plătit. Poate fi plătit doar ceea ce este prezent, într-un anumit fel, în anumite acţiuni specifice, sau care, la rândul său, este similar acestor acţiuni; ceea ce se presupune că fiecare om, chiar şi fără aceste calităţi, poate să facă atunci când vrea, adică atunci când este mânat de o reprezentare suficient de interesantă a obiectivelor, ca motive pentru folosirea forţelor sale. Acest lucru este ficţiune, pentru că nu există astfel de forţe psiho-fizice care, prin natura lor, vin din exterior. Dar aptitudinile umane generale, din care fiecare deţine o cantitate măsurabilă şi de care dispune în măsura în care stimularea creierului succede contracţia musculară, sunt, chiar din acest punct de vedere, similare obiectelor externe, iar fiecare persoană este pur şi simplu un om ca toţi ceilalţi, care încearcă să le folosească şi să le aplice pentru uz propriu. Toate obiectele pot fi folosite în acest fel, iar acest lucru este mai uşor de făcut atunci când toate aceste obiecte sunt definite ca fiind mărfuri, aşadar, acolo unde aplicabilitatea reală s-a transformat în aplicabilitate aparentă, iar utilizarea în neutilizare. Totuşi, este vorba de acelaşi lucru, din moment ce este necesară numai exercitarea forţei musculare comună tuturor oamenilor. În acest caz, vin în contact, ca întotdeauna, universalul concret, ce conţine, probabil, toate caracteristicile specifice, şi universalul abstract, în care toate caracteristicile specifice au fost eliminate, în mod artificial, printr-o gândire individuală sau socială: universalitatea ideii şi universalitatea conceptului.

Cu toate acestea, în realitate, acest lucru nu înseamnă, în nici un caz, ca orice activitate ofertată şi vândută să fie realizabilă de către oricine. Doar un individ ca persoană privată poate să îndeplinească o astfel de activitate, şi aceasta din urmă ia, pur şi simplu, forma unui lucru fezabil pentru toată lumea. A şti dacă şi în ce măsură se apropie de aceasta îndeplinire a unei activităţi mediocre şi generale este o cu totul altă problemă. În orice caz, cu cât munca este mai divizată în cadrul aceleaşi unităţi, cu atât ea se simplifică, iar, în mod cu totul particular, atunci când este substituită prin maşini care devin din ce în ce mai eficiente necesită doar operarea acestora. Şi, cu cât munca devine mai abstractă şi mai simplă, cu atât mai clar îşi determină preţul şi este redusă la valoarea sa ca mod de utilizare şi

exploatare a unui obiect – în forma în care este achiziţionat de întreprinzător.

Preţul mediu al forţei de muncă, în sensul imaginar al unui punct de mijloc între preţurile cele mai ridicate şi cele mai mici, se apropie mai puţin de preţurile cele mai ridicate, care corespund forţei de muncă calificate, apropiindu-se, din ce în ce mai mult de nivelul cel mai scăzut. Acest proces este încă realizat în cadrul sistemului de producţie socială, care se bazează pe separarea lucrătorului de materialele şi instrumentele sale. Prin urmare, putem judeca cât de neadecvat este cuvântul *salariat*[1] pentru proletarii sistemului de producţie caracteristic societăţii. Acesta corespunde, de fapt, termenului de angajator sau şef pentru comerciantul întreprinzător sau pentru fabricant, sau societăţii pe acţiuni, încă fără statut patriarhal şi, în cele din urmă, neagreatului fisc.

§ 11.

Salariul, în calitatea sa de cadou pe care un superior îl oferă unui inferior este echivalentul plăţii redevenţei, concepută ca o contribuţie a inferiorului la cheltuielile necesare pentru întreţinerea vieţii şi a gospodăriei superiorului. Ambele tind să devină obişnuite printr-o utilizare regulată şi tind să se transforme, în circumstanţe favorabile, mai întâi ca obicei răspândit, dar şi în ceea ce priveşte forma şi cantitatea, într-o obligaţie. Întrucât acestea sunt absolut voluntare, salariului îi corespunde rugămintea, iar redevenţei îi corespunde favoarea promisă, dacă nu a fost plătită în avans. În cazul în care sunt obligatorii, apare cerinţa formală (*postulatum*) sau temeiul unui drept cuvenit. În cele din urmă, ambele tipuri se transformă în relaţii contractuale – mai departe în obligaţii legale, lucru care nu face obiectul acestei analize – acolo unde nu sunt altceva decât echivalenţe condiţionate şi acceptate, pentru servicii sau lucruri primite sau planificate.

Dar, întrucât, în funcţie de originea lor, redevenţa precum şi retribuţia sunt echivalente cu memoria şi recunoaşterea (*recognotio*) unei relaţii comunitare, cele două nu sunt altceva decât expresiile vizibile ale

[1] *Lohn-Arbeiter* (n. t.).

mulţumirii pentru un bun ce a fost utilizat. Şi, astfel, redevenţa poate fi înţeleasă drept un salariu care onorează şi înalţă persoana care o primeşte, iar salariul drept o redevenţă umilă şi înjositoare pentru cel căruia îi este destinată. În primul sens, primirea unui cadou este agreabilă, chiar şi făcând abstracţie de valoarea şi utilitatea sa; în al doilea sens, devine stânjenitoare. Acesta este motivul pentru care eliminarea redevenţelor, lichidarea lor, transformarea lor in impozite etc., apare, în acelaşi timp, ca un semn al deteriorării relaţiilor sociale de tip comunitar, al distrugerii rangului superiorilor, pe care îl condiţionează; chiar dacă relevanţa lor socială, respectiv independenţa deplină şi legală a proprietăţii obţinute printr-un venit constant din comerţ sau utilizare, a fost posibilă, în primul rând, prin această suprimare. Căci, într-o asemenea afacere, aceasta însăşi nu este exploatată ca atare, simpla proprietate de teren devine, sub forma contractului de închiriere şi a relaţiei deduse din acesta, rentă funciară.

Aşadar, cum această modificare are un dublu efect pentru cei afectaţi: unul rău pentru onoarea lor şi unul bun pentru averea lor, acelaşi lucru este valabil şi în ceea ce priveşte suprimarea salariului, însă în mod invers. Superiorii, chiar şi după ce toate au fost rupte toate conexiunile dintre ei şi restul masei, au interesul de a se opune tuturor consecinţelor egalităţii celor care pot avea voinţă arbitrară, în măsura în care aceştia au de-a face cu o negare a superiorităţii lor, superioritate care, de fapt, devine nu doar mai persistentă, ci mai rigidă şi mai acerbă, transformându-se într-o superioritate socială, nemaigăsindu-se acum în subiect – persoana însăşi – ci în obiect, în sfera voinţei arbitrare, aşadar, în primul rând a bogăţiei sale. De aceea, ei agreează rezonanţa şi sonoritatea termenului de salariu; chiar dacă aceeaşi rezonanţă, ca şi termenul în sine, este percepută de cei inferiori ca marcă a servitudinii, ca dezonoare.

Cu toate acestea, din punct de vedere economic, această chestiune le este favorabilă în majoritatea raporturilor care se pot reduce singure la un simplu schimb sau contract. Cel care dispreţuieşte (consideră că este sub demnitatea sa sau se consideră prea bun pentru aceasta) să negocieze preţul unui bun sau al unei munci renunţă astfel la avantajul său principal în calitate de cumpărător şi se expune pericolului ca, atunci când munca a fost deja îndeplinită – aşadar, conform schemei sociale, a fost încheiat un contract tacit – să fie nevoit să facă acest lucru, întrucât i se impune de către

vânzător, neputând scăpa decât printr-o remuneraţie generoasă, care, în afara valorii şi a preţului, trebuie să fie înţeleasă ca incluzând o donaţie voluntară; iar această donaţie trebuie să fie percepută ca o compensaţie şi retribuţie reală în schimbul calităţilor şi activităţilor a căror valoare nu a fost sau nu poate fi luată în considerare. Cu alte cuvinte, are caracter de donaţie, întrucât este o redevenţă liber acordată de către superior celui inferior, în măsura în care singurul scop al existenţei acestei redevenţe este reprezentarea stării de necesitate specifice celor inferiori. Cu toate acestea, donaţia are, de asemenea, un sens diferit în comunitate sau în societate; sau mai degrabă este diferită prin faptul că provine din voinţa esenţială individuală sau din voinţa arbitrară individuală. Deoarece poate rezulta din compasiune, individuală sau generală, dintr-un sentiment de obligaţie, specific sau comun, dintr-o dispoziţie caritabilă, urgentă şi care implică ideea de necesitate (apărută dintr-un impuls personal) sau de datorie (ca urmare a unei relaţii de rudenie sau vecinătate, a unei relaţii profesionale sau tovărăşeşti sau, în cele din urmă, chiar şi a unei fraternităţi religioase şi general-umane). Aceasta diferă atunci când este oferită cu totală indiferenţă pentru un scop extern - de exemplu, pentru a scăpa de privirea stânjenitoare a cerşetorului - sau pentru a arăta generozitate, pentru a menţine o reputaţie de putere şi bogăţie (şi a-şi păstra creditul) sau, în cele din urmă - şi acesta este cazul cel mai frecvent, totuşi legat de celelalte cazuri - atunci când este acordată sub presiunea convenţiei şi a etichetei sociale, ca motive întemeiate de formulare şi de menţinere a acestei cerinţe. Acest lucru caracterizează adesea modalitatea celor bogaţi şi nobili de a dona care, prin natura sa pur convenţională, este rece şi insensibilă.

Din această perspectivă trebuie judecat fenomenul interesant al bacşişului, examinat cu nerăbdare de către noii autori: este un amestec rar de preţ, retribuţie, donaţie, care, în orice caz, nu este adecvat nici pentru a menţine comunitatea umană, nici pentru a o sprijini. Este ultima ramificaţie şi degenerarea exterioară a tuturor evenimentelor din trecut. În schimb, forma primitivă şi generală a acestora este darul pe care şi-l oferă între ei cei care se iubesc, părinţi, prieteni - ospitalitatea perfectă şi orice ajutorul veritabil oferite atât din plăcerea celui care dă, cât şi pentru plăcerea celui care le primeşte, aceştia simţindu-se într-adevăr uniţi in mod natural. Această practică, de asemenea, şi tot ceea ce îi este similar poate deveni

arbitrară şi convenţională; însă aparenţa exterioară a sentimentelor reale se menţine cu teamă, cu atât mai mult cu cât schimbul de obiecte fizice care s-ar realiza altfel ar fi lipsit de termen de comparaţie şi evaluare, ba chiar ar fi hibrid şi absurd.

Pe de altă parte, donarea unei sume de bani în locul unui obiect nu este admisibilă, fără a jigni înţelegerea logică şi estetică, decât atunci când nu este posibil a aspira la o rambursare care ar distruge, în totalitate sau parţial, însăşi natura darului, deci atunci când acesta apare, într-un anumit fel, ca un cadou amical din partea celui superior care, odată cu puterea, poate avea, de asemenea, voinţa de a creşte bogăţia abstractă a celui inferior: în special atunci când cel inferior descinde din cel superior, cu toată sfera sa de voinţă, aşa cum fiul descinde din tată. Cu toate acestea, donarea unei sume de bani de către cel sărac pentru cel bogat este ridicolă prin propria contradicţie internă. Tocmai din acest motiv, deloc superficial, salariul îşi poate păstra natura atunci când aceasta este convertită în bani, însă în cazul redevenţei acest lucru poate fi dificil. Deoarece impozitul în bani datorat statului sau unei instituţii a statului se duce într-un fond comun, la care nu au acces persoanele private. Impozitul este un concept din societate care poate fi explicat doar prin legătura sa cu conceptele de stat şi cu cele ale tuturor celorlalte asocieri similare.

§ 12.

În mişcarea de la statut la contract, vom găsi o paralelă între viaţă şi drept. Dreptul nu este, în toate sensurile cuvântului, nimic altceva decât voinţa comună; el este, din acest punct de vedere, în calitatea sa de drept natural, forma sau, pur şi simplu, spiritul raporturilor a căror substanţă materială este viaţa comună; sau, mai general, exprimă legătura dintre sferele voinţei; dar, astfel încât această formă să fie percepută, pe de o parte, ca unitatea necesară voinţei şi sferelor voinţei sau, pe de altă parte, ca emanaţia acestei unităţi, aşadar ca fiind la fel de reală ca însăşi substanţa a cărei manifestare subiectivă este (psihică sau metafizică). Acest lucru rămâne valabil chiar şi în cazul în care viaţa comună este considerată ca fiind un produs pur al memoriei comune şi armonioase şi al imaginaţiei

sociale (în sensul că ne place să vorbim în mod obişnuit, sau chiar ştiinţific, despre spiritul creativ şi poetic al unui popor); şi, pe de altă parte, ca forma ideatică adăugată chiar la această substanţă prin sferele voinţei arbitrare, ca manifestare vizibilă a combinaţiei specifice dintre aceste sfere. În primul caz, cel mai important fapt este uniunea trupurilor, considerată durabilă, ca atunci când, de exemplu, oamenii spun: „Bărbatul şi femeia formează un singur trup.”

Această relaţie semnifică, în esenţă, uniunea voinţelor esenţiale, care este identică cu dreptul natural; forma realităţii conjugale şi a altor realităţi de acelaşi tip percepute ca viaţă materială bazată pe sistemul organic. În al doilea caz, se regăseşte realitatea simplă şi elementară a transferului de proprietăţi sau a schimbului de bunuri, care se realizează adesea în mod detaşat şi care este întotdeauna un proces pur mecanic, mişcare prin care se tranzitează obiecte deja existente şi care nu dobândeşte o semnificaţie decât prin intenţiile şi calculele persoanelor care o desfăşoară şi o gândesc. Voinţa lor arbitrară determinată îl transformă într-un proces legal, creează acea formă a dreptului pe care o putem numi „naturală”, deoarece ea reprezintă cea mai simplă şi mai raţională structură. Dar, din moment ce această voinţă arbitrară, văzută de-a lungul contractului, deci de-a lungul acestui drept, există, în esenţă, numai pentru subiectele sale drept concept sau idee comună, acest drept are nevoie, pentru a atinge o existenţă aproape obiectivă, să fie recunoscut şi confirmat prin voinţa arbitrară; este nevoie, prin urmare, ca însăşi societatea să fie postulată ca subiect al acestei voinţe arbitrare.

Voinţa acestei societăţi, în forma sa naturală şi simplă, este o convenţie şi constituie dreptul natural în această concepţie cvasi-obiectivă. Cu toate acestea, subiectul acestei voinţe şi al acestui drept nu poate fi considerat o unitate, exterioară şi separată faţă de multitudinea de unităţi individuale, nici prin contractele individuale, nici prin contractul general, dacă nu este creat în condiţii specifice. Dar astfel de unităţi se comportă reciproc asemenea contractelor: doar cu ajutorul unităţii generale unităţile individuale devin obiective şi reale; acestea au nevoie de un act constitutiv dublu. Cu toate acestea, unitatea generală poate, atunci când este ea însăşi o persoană unificată (în calitate de stat), să înfiinţeze şi să numească instituţii subordonate care nu se bazează pe contracte între indivizi ci sunt subiecţi

supuşi sferei sale de voinţă pentru domeniile în care aceasta îşi exercită activitatea, fie temporar, fie permanent.

Din această concepţie rezultă doctrina persoanelor juridice şi a instituţiilor. Dacă acum - în termeni neutri - luăm în considerare „asocierea” şi „alianţa” ca fiind cele două forme de bază ale existenţei sociale, constatăm că asocierea se găseşte în mod primitiv în comunitate (ca statut), că unitatea exista înaintea pluralităţii - chiar dacă, atunci când acestea apar în mod empiric, unitatea şi pluralitatea nu pot fi încă separate - şi că alianţa a apărut mai târziu, ca un caz special în cadrul căruia se consideră că unitatea individuală a rămas într-un stadiu nedezvoltat; aşa cum bărbatul este, în mod primitiv, în funcţie de reprezentarea pe care o avem despre acesta, un copil care poate fi considerat atât ca un viitor bărbat, cât şi ca un copil în forma sa nedezvoltată. În societate, alianţa este prima, fiind cea mai simplă formă, iar asocierile sunt simple legături dintre două sau mai multe persoane.

Comunitatea regresează de la asociere spre alianţă, iar acest lucru poate fi înţeles numai în temeiul unei ordini generale obiective, deoarece, în cadrul acesteia, voinţa se va apropia treptat de voinţa arbitrară. Societatea, în schimb, evoluează din alianţă în asociere. Dar, în timp ce pentru acordurile individuale ale voinţelor, alianţa este forma cea mai potrivită şi chiar singura modalitate posibilă de a stabili termenii unui acord simplu, asocierea este, dimpotrivă, forma cea mai adecvată pentru acordul mai multor voinţe, ceea ce implică un pact între toţi cei implicaţi. Societatea poate, la rândul său, prin dezvoltarea sa ulterioară, să se apropie cu atât mai mult de comunitate, iar voinţa arbitrară ce o creează, să se asemene cu atât mai mult voinţei esenţiale, cu cât se generalizează şi cu cât obiectivele sale se impun. Procedând astfel, contractele de bază devin cu atât mai dificil de detectat, iar conţinutul lor cu atât mai complex.

§ 13.

În cadrul comunităţii unui popor ce este în creştere şi se împarte în numeroase grupuri, schimbul de obiecte, şi, prin urmare, forma contractului, trebuie să evolueze în mod constant. Cu toate acestea, există şi sunt stabilite

obstacole considerabile, astfel încât aceste realităţi şi aceste forme să nu devină dominante sau unice. Iar întreaga dezvoltare este, în primul rând, o variaţie şi o extindere a realităţilor comunităţii, o schimbare de mentalitate, sau, pentru a ne exprima în sensul dreptului natural, recunoaşterea treptată a unui statut care trebuie să se adapteze în mod constant la noi formaţiuni. Din orice statut, ca şi din orice contract, rezultă, pentru sine sau pentru alte persoane, drepturi şi obligaţii. Statutul nu se referă la indivizi, ci există pentru şi cu ei; ceea ce prevede reprezintă propria idee şi formă, care fie sunt înţelese prin ele însele, fie derivă dintr-o altă idee sau formă. Contractul nu este complet decât atunci când este opera indivizilor, atunci când este exterior acestora şi este înţeles ca obiect al gândirii lor.

Paralela dintre viaţă şi drept va demonstra mai întâi o progresie a asocierilor existente în comunitate spre relaţii de alianţă, specifică societăţii; în locul acestora apar, ulterior, relaţii de alianţă tipice societăţii, iar din acestea rezultă tipuri de asocieri în cadrul societăţii. Relaţiile primei clase se referă, în principal, la dreptul familiei şi la dreptul de proprietate, celelalte aparţin dreptului de proprietate şi dreptului obligaţional. Arhetipul tuturor „asocierilor" de tip comunitar este însăşi familia în toate formele sale. Omul este, de la naştere, inclus în aceasta; el poate alege să rămână inclus, dar nu poate, în mod rezonabil, considera că baza acestei relaţii rezultă din libertatea sa arbitrară. Dacă ne raportăm la distincţia dintre cele trei fundamente ale oricărei comunităţi: sânge, ţară şi spirit – sau: înrudire, vecinătate şi prietenie - descoperim că toate trei există concomitent în familie, dar primul constituie esenţa comunităţii. „Alianţele" de tip comunitar pot fi mai bine înţelese sub forma prieteniei, spiritul comunitar bazându-se pe munca sau profesia comune şi, astfel, pe aceleaşi convingeri. Însă există, de asemenea, asocieri al căror conţinut principal rezidă în comunitatea spiritului şi care nu doar se menţin, ci se şi închid în mod arbitrar: este vorba, în principal, de corporaţiile sau cooperativele de arte şi meserii, comune sau confrerii religioase sau cu un anumit scop cultural: branşe, bresle, biserici, ordine; în toate acestea se conservă tipul şi ideea de familie.

Ca arhetip al alianţelor de tip comunitar, putem păstra în acest studiu relaţia dintre stăpân şi sclav, sau mai bine, cea dintre maestru şi discipol; mai ales în măsura în care este înrudită cu asocierea celor care, literalmente

sau metaforic vorbind, trăiesc sub acelaşi acoperiş. Între asociere şi alianţă există multe legături importante, printre care cea mai cunoscută este căsătoria care, pe de o parte, pune bazele unei noi familii, iar pe de altă parte, pare să fie fondată pe un acord liber între un bărbat şi o femeie, acord care, cu toate acestea, nu poate fi înţeles decât cu ajutorul ideii şi al spiritului de familie. Căsătoria, în sensul său moral, adică forma sa simplă (monogamia) poate fi definită ca o vecinătate perfectă; iar coabitarea ca o apropiere corporală constantă. Întreaga sa natură se raportează la comunitatea locului, la zi şi noapte, la masă şi pat; sferele voinţei soţilor şi domeniile acestora nu se limitează reciproc, ci fuzionează pentru a deveni un întreg în esenţă, precum teritoriul comun pentru locuitorii satului. Astfel, şi comunitatea de bunuri a acestora se reprezintă cel mai bine în posesia aceluiaşi pământ. - Toate aceste relaţii statutare pot deveni, fără îndoială, în viaţă şi în drept, contracte, dar nu fără a-şi pierde caracterul real şi organic.

În aceste relaţii, existenţa oamenilor este condiţionată de anumite calităţi ale acestora, excluzându-i astfel pe cei care nu deţin aceste calităţi. Însă contractele nu sunt condiţionate de nicio personală ci, pur şi simplu, solicită oameni care corespund noţiunii de persoană, prin deţinerea oricărei cantităţi măsurabile de capacitate sau bogăţie. Astfel, contractele comerciale simple, încheiate între cei care fac schimburi şi cei care fac acte comerciale, impun ca aceştia să fie poziţionaţi pe picior de egalitate; indiferenţa interioară manifestată reciproc nu se opune în niciun fel posibilităţii şi probabilităţii acordurilor lor, ci mai degrabă le favorizează şi este chiar o condiţie impusă de conceptul simplu al contractului. Aparent, contractele se bazează, în măsura în care nu se încheie conform principiului „livrare contra plăţii", pe încredere şi credinţă, aşa cum indică termenul de credit; iar acest moment ce aparţine voinţei esenţiale şi se raportează la aceasta poate fi şi poate rămâne activ, într-o etapă nedezvoltată a schimbului comercial. Însă el este din ce în ce mai des reprimat şi substituit cu factura în care, din motive obiective, o acţiune suplimentară este considerată a fi sigură sau mai mult sau mai puţin probabilă, ca urmare a interesului real al contractantului, apărut pentru că acesta a oferit o garanţie apreciată, sau pentru că posibilitatea altor afaceri depinde, în cazul lui, de o solvabilitate recunoscută. Aşadar, debitorul nu mai este un om sărac, un servitor, un om cu obligaţii, ci un om de afaceri, aşa cum, în schimb, orice om de afaceri

poate fi un debitor. Urmează contractele de servicii, dar mai ales contractul de muncă, care leagă cele două clase majore ale societăţii şi care reprezintă forma prin care un număr de oameni sunt uniţi sau se unesc pentru o lucrare comună.

Contractul de muncă este un contract care se încheie, înainte de toate, între indivizi şi apoi se dezvoltă într-un contract între grupuri: veritabilul resort al unei posibile căi, socialist-revoluţionare şi, totodată, al unei construcţii socialist-pozitive a vieţii în comun.

§ 14.

Asocierile în cadrul societăţii se pot raporta la diverse obiective, care ar trebui să conducă la o varietate de rezultate ce pot fi atinse de către forţe şi resurse puse în comun; din acest motiv, o persoană juridică poate dispune de forţe umane numai în măsura în care acestea sunt în proprietatea sa şi sunt similare altor forme de capital, dată fiind valoarea lor monetară. O astfel de persoană poate să fi cumpărat forţa de muncă, asemenea unei persoane fizice - ceea ce înseamnă că există şi are o autoritate monetară – sau fondatorii săi îi pot acorda, la instituirea sa sau mai târziu, atât sume de bani cât şi anumite beneficii; aceste sume pot fi de o valoare egală sau diferită pentru fiecare fondator, cu condiţia ca toţi să poată cădea de acord asupra ideii că egalitatea trebuie să fie proporţională cu ansamblul resurselor fiecăruia. Succesul dorit, obiectivul fiecărei asocieri, necesită deci un rezultat constant şi o activitate continuă.

Să luăm ca exemplu un anumit rezultat: acesta fie este divizibil sau urmează să fie divizat după bunul plac, precum o sumă de bani – caz în care, dacă investiţiile personale sau financiare sunt egale, atunci şi părţile atribuite fiecăruia trebuie să fie egale, iar dacă investiţiile sunt inegale, părţile vor fi proporţionale cu investiţia fiecăruia – fie nu este divizibil şi nici nu este destinat să fie: atunci satisfacţia posibilă şi prevăzută trebuie să fie, după caz, egală sau proporţională. Asemănător este şi cazul utilităţii unei activităţi constante. Însă, în toate aceste cazuri, se presupune că energia resurselor consumate sunt echivalente cu rezultatul obţinut, şi anume că nici o cantitate de energie nu rămâne neutilizată (nu este irosită). Astfel, ceea ce

îşi doresc cei legaţi între ei este, pur şi simplu, ca eforturile şi energia consumate să genereze profit şi să fie conservate, aşa cum se întâmplă, într-o mai mică sau mai mare măsură, prin intermediul oricărui act de voinţă esenţială.

Prin urmare, o asociere în cadrul societăţii nu este, *în sine*, indicatorul unui grad *mai ridicat* de activitate arbitrară (ceea ce nu poate fi doar prin forma sa), şi nu în acest lucru constă distincţia faţă de asocierea comunitară, care, de asemenea - prin conducătorul sau conducătorii săi - îşi poate exprima propria voinţă ca *voinţă arbitrară*; dar asocierea în cadrul societăţii este singurul tip de asociere care nu presupune nimic altceva decât indivizi înzestraţi cu voinţă raţională care, altfel, ar rămâne separaţi unii de ceilalţi; aceasta se deosebeşte clar prin faptul că întreaga sa activitate este, în mod obligatoriu, limitată la îndeplinirea unui scop *condiţionat* şi la *anumite* modalităţi de realizare a acestui scop, dacă vrea să răspundă la voinţa membrilor săi şi, prin urmare, să fie legală (în schimb, este esenţial pentru asocierea comunitară să fie la fel de universală ca viaţa însăşi şi să-şi menţină forţele în interior, nu în exterior). Desigur, există multe societăţi orientate spre un scop, în care baza unui contract cu asemenea conţinut nu mai este la fel de clară, deoarece nu are ca rezultat o obligaţie în sens juridic, respectiv care ar fi recunoscută ca atare în sistemul legal general. Prin urmare, şi alte asocieri aparţin acestei categorii care iau forma exterioară a unui contract simplu, dar fără consecinţa obişnuită a unei obligaţii concrete, care poate fi evaluată în bani:

> *„Astfel poate fi conceput un acord între mai mulţi oameni, cu scopul ca aceştia să se perfecţioneze reciproc, în ştiinţă şi în artă, într-o asociere regulată a artelor. Acest acord va avea, poate, forma exterioară a unui contract (şi putem adăuga: poate fonda o asociere), dar nu va putea rezulta o obligaţie în privinţa activităţii convenite*” (Savigny, *op. cit.*)[1].

În acest fel se poate forma o asociere care, pentru membrii săi, dispune de realitate ca persoană, fără a funcţiona, totuşi, în cadrul sistemului legal (nefiind o persoană juridică). În schimb, cele mai importante asociaţii

---

[1] Friedrich Carl von Savigny, *Das Obligationsenrecht als Teil des heutigen romischen Rechts,* 2 vol., Berlin, Veit, 1851-1853 (n. t.).

din punct de vedere juridic şi social sunt cele bazate pe proprietate şi al căror scop este acela de a-şi spori propria bogăţie prin intermediul unui ansamblu de mijloace; se înscriu aici, în special, asocierile de *capital* în scopul cametei, a comerţului şi a producţiei. O asemenea asociere urmăreşte să aducă un profit, asemenea comerciantului individual. În acest scop, în cadrul acestei asocieri s-au achiziţionat case sau bărci, utilaje şi materii prime. Tot ceea ce ea deţine, aparţine membrilor săi, nu ca indivizi, ci în măsura în care aceştia formează o persoană unică. Acesta este motivul pentru care ei găsesc un interes în conservarea, producţia şi multiplicarea instrumentelor pe care le deţin. Prin asta se distinge interesul pe care îl au membrii asocierii în calitate de indivizi faţă de redistribuirea venitului, acesta fiind, de fapt, scopul final al coaliţiei de interese personale şi motivul pentru care a fost formată asocierea. Această distincţie nu poate fi realizată decât *in abstracto* în cazul unei persoane reale şi individuale.

Prin urmare, forma asocierii dezvăluie, de asemenea, într-un mod foarte clar, ansamblul de motive fundamentale ale acţiunii individuale, arbitrare. Însă acţiunile asocierii sunt îndreptate în parte spre exterior, în parte spre interior, raportându-se la sine şi la membrii săi. Prin reprezentanţii săi, ea este, în primul rând, responsabilă pentru membrii săi care, cu toate acestea, pentru a o controla, pot să-şi confere o unitate şi o reprezentare particulare - în cel mai simplu mod, prin „adunarea generală”, capabilă de decizie (caz în care aceasta va fi responsabilă, la rândul său, faţă de alţi indivizi); aceasta este obligată, în acelaşi mod în care a fost şi persoana asociaţiei, să acţioneze în conformitate cu regulile convenite ale unui contract de reprezentare (de mandat). Dar acţiunea orientată către interior, adică, împărţirea (la un termen specificat) venitului său disponibil (semn al succesului acţiunii sale) între sine ca unitate şi sine ca pluralitate, trebuie să respecte aceleaşi norme de drept, generale sau specifice şi apare în măsura în care se referă la membrii săi individuali, la fel ca şi o acţiune externă. Acest lucru nu reprezintă, totuşi, *ca atare,* îndeplinirea unei obligaţii care guvernează asocierea, ci este, oarecum, doar consecinţa obligaţiei sale generale de a administra proprietatea comună într-un mod adecvat, şi, îndeosebi, pentru cel mai mare beneficiu al membrilor săi. De fapt, ponderea venitului fiecăruia este doar o parte scontată a proprietăţii personale, plasată sub un gir special ce depinde doar în parte de acesta.

În mod similar, oricine se poate comporta faţă de propria afacere sau propriile afaceri, ca şi cum ar aparţine altora, deşi acestea sunt doar persoane imaginare, considerând doar proprietatea sa privată şi personală ca aparţinându-i într-adevăr. Însă, în timp ce aceste afaceri pot figura în exterior (în dreptul comercial) ca persoane particulare, însă niciodată în opoziţie deschisă faţă de propriul lor subiect sau în opoziţie reciprocă (ele nu sunt nimic mai mult decât subiectul în sine exprimat într-un mod particular şi recunoscut, astfel încât, în realitate, multe dintre aceste persoane trebuie să formeze o persoană unică în relaţiile lor cele mai importante); altul este cazul societăţilor de capital, cel puţin în ceea ce priveşte opţiunile lor legale; deoarece o astfel de societate poate fi identică, în această privinţă, cu asocierea membrilor săi - pentru urmărirea unui scop specific - cu condiţia ca această asociere (ca societate propriu-zisă sau societate deschisă) să acţioneze în favoarea şi nu în detrimentul societăţii şi să nu reprezinte o singură persoană juridică (fără *universitas*, la fel cum nicio afacere nu poate fi independentă de proprietarul ei, deşi poate fi perpetuată ca „formă" a acestei persoane), ci doar o majoritate semnificativă de parteneri care acţionează, în unele cazuri, ca un întreg, astfel încât acestea să apară ca o unitate. În schimb, o societate de capital devine liberă şi independentă, atunci când este considerată, în sine, un subiect care are nevoie de reprezentare. Fapt care nu poate fi conceput, însă, fără obligaţii faţă de acţionarii săi (numiţi astfel deoarece sunt capabili să exercite un efect asupra societăţii), deşi deţine în întregime, simultan, capitalul acumulat, şi deşi, la fel ca orice altă persoană, este un garant al angajamentelor asumate la nivelul proprietăţii sale. Alte forme de asociere, precum cele care sunt înregistrate ca grupuri de cooperare (asociaţii cu răspundere nelimitată sau a căror responsabilitate se extinde dincolo de cota de participare a membrilor lor), derivă, în întregime, din contracte speciale, dar trebuie, în realitate, pentru a putea supravieţui (într-un mod similar parteneriatului), să se bazeze mai mult pe relaţii de tip comunitar între membrii săi; rezultă că acestea nu sunt adecvate pentru forma de drept predominantă în societate; fapt confirmat de experienţă. O astfel de societate fie îşi păstrează caracterul de persoană liberă – lucru care devine de nesuportat pentru membrii săi - fie îl pierde şi coboară la nivelul unei simple societăţi, moment în care intră sub incidenţa consideraţiilor precedente.

Societatea pe acţiuni, în schimb, garantând doar pentru ea însăşi, şi în special în limitele naturale şi exclusive din care poate scoate un profit, este tipul perfect pentru toate structurile posibile, sociale şi juridice, fondate pe voinţa arbitrară; şi aceasta tocmai pentru că, de la bun început, este o asociere pur socială, fără amestecarea vreunui un element comunitar, în timp ce, în alte cazuri, considerentele de acest tip denaturează, adesea, hotărârea cu privire la adevărata natură a lucrurilor. Însă generalitatea unei forme a societăţii pe acţiuni, în care cotele de acţiuni constau în cantităţi de muncă, în locul cantităţilor de capital, ar suprima producţia capitalistă şi ar elimina astfel, în mod absolut, producţia mărfurilor.

PARTEA A II-A

NATURALUL IN DREPT

§ 15.

Filosofia antică a dreptului şi-a pus următoarea problemă: dreptul este un produs natural (*φύσει)* sau un produs artificial *(*θέσει, νόμῳ*)*?

Răspunsul teoriei noastre demonstrează că tot ceea ce rezultă din voinţa umană, sau este format din aceasta, este, în acelaşi timp, şi natural şi artificial. Dar, în timpul dezvoltării sale, artificialul creşte în raport cu naturalul, pe măsură ce forţa specific umană şi, în special, puterea mentală a voinţei, capătă o importanţă şi o pondere mai mare, ajungând, în cele din urmă, la o libertate (relativă) în raport cu baza sa naturală, care ar putea chiar să i se opună. Astfel, orice drept comunitar trebuie înţeles ca un produs al minţii umane: ca un sistem de gânduri, reguli, principii, similar unui organ sau unei opere rezultate dintr-o activitate bogată, din exerciţiu, ca modificare a unei substanţe similare existente, care progresează de la general la particular. Este, astfel, propriul său scop, chiar dacă în raport necesar cu ansamblul căruia îi aparţine, din care provine, el însuşi fiind o manifestare specială a acestuia. Prin urmare, acesta presupune o anumită umanitate, ca mod de viaţă natural şi necesar, o protoplasmă a dreptului ca produs primitiv şi necesar al vieţii trăite în comun şi al gândirii comune, a cărei dezvoltare ulterioară are loc, în principal, printr-o activitate care îi este oarecum proprie, adică prin aplicarea sa rezonabilă de către cel care a fost primul său autor. Trebuie, astfel, să se înţeleagă că există un drept în care natura a iniţiat toate animalele, şi, ca atare, este împărtăşit de întreaga omenire. Deşi cuvântul „drept" a fost conceput aici într-un sens nedeterminat, trebuie, totuşi, să derivăm din acesta un sens determinat; cu siguranţă, impulsul natural care împinge bărbatul şi femeia unul spre celălalt este inima voinţei lor comune şi unificate ca fundament al familiei. Şi,

pornind de la această idee, poate fi găsită, prin analizarea fiecărui drept cutumiar pozitiv, baza normelor care, în interiorul casei, stabilesc şi organizează relaţiile dintre soţi, dintre părinţi şi copii, stăpâni şi servitori. În general, aceste relaţii sunt independente de ideea de proprietate, care nu dobândeşte o semnificaţie profundă decât prin dezvoltarea agriculturii.

Proprietatea constituie astfel, ca sferă vizibilă a voinţei, nucleul dreptului propriu-zis, care se axează mai mult pe relaţia dintre case decât pe cele care leagă membrii individuali în sânul familiei. Prin urmare, zona intermediară este cea care se referă la relaţiile dintre membrii reprezentativi, aşadar în special stăpânii casei, în măsura în care ei aparţin, împreună, unei asocieri superioare a cărei idee sau voinţă, tacită sau explicită, îi domină. Iar atunci când o astfel de asociere se extinde, aceştia se pierd şi se individualizează, astfel încât în cele din urmă, fiul se prezintă în raport cu tatăl, soţia în raport cu soţul, servitorul în raport cu stăpânul, ca indivizi cu valoare egală, în timp ce, cu toate acestea, comercianţii cei mai îndepărtaţi, cei care sunt cei mai indiferenţi unii faţă de ceilalţi şi chiar duşmani după voia lor esenţială, se întâlnesc, cu o prietenie de convenienţă, pentru a face comerţ şi a încheia contracte. Iar această libertate a reuniunii, uşurinţa afacerilor şi egalitatea oamenilor, înzestraţi cu raţiune, apare ca fiind şi chiar este, de fapt, cel mai natural lucru.

§ 16.

În această accepţiune, dreptul natural a prevalat asupra dreptului civil romanilor şi asupra tuturor comunităţilor politice ale culturii antice. După cum ştim, a fost definit ca dreptul comun al întregii omeniri, stabilit prin *raţiunea* firească prezentă la toţi oamenii şi pe care, prin urmare, îl observăm la toate popoarele şi care ar putea fi numit dreptul comun (*jus gentium*). Pornind de la premisa că dezvoltarea a continuat de la general la particular, concluzia este că acest *drept comun* a precedat în timp legislaţia specifică oraşelor. Şi totuşi, realitatea a negat acest lucru; dreptul comun a fost aruncat în vasul de amestec ca un reactiv care ar fi dizolvat toate substanţele diferite în elemente simple şi similare (în funcţie de nevoile unui schimb care nu se răspândeşte între oraşe, prin urmare, nici între cetăţenii unor oraşe ca atare, ci între toţi oamenii, între

indivizii goi, dezbrăcaţi de costumele lor de cetăţeni ai oraşelor). Astfel, dreptul comun a fost posterior dreptului privat; nu a fost fundamentul şi condiţia acestuia, ci rezultatul şi negarea acestuia. Într-adevar, dreptul privat nu este altceva decât un obstacol pentru dreptul comun; dar dreptul comun este pentru cel privat atât de natural, atât de simplu, încât pare că a existat de o veşnicie, în mod necondiţionat; el ar fi fost pur şi simplu ascuns de descoperiri şi precepte artificiale pozitive a căror dispariţie ar însemna restabilirea stării *iniţiale*. Aici este necesară rezolvarea contradicţiei, deoarece greşeala este aproape inevitabilă. Această originalitate nu trebuie să fie *într-adevăr* înţeleasă ca o originalitate în timp, ci mai degrabă ca *aeterna veritas*, ca un obiect de gândire sau un ideal care ar putea fi localizat atât în îndepărtatul nelimitat al viitorului, cât şi în cel al trecutului. Faptul că acest ideal a fost real, la un moment dat, nu trebuie să fie înţeles cu adevărat dintr-un punct de vedere istoric, ci ca un model fictiv, creat pentru urmărirea unui obiectiv, care trebuie să servească intenţiei de a transpune ideea prezentă în realitatea viitoare. Aceeaşi ficţiune este, fără îndoială, facilitată de ideea că ceva din umanitatea universală face parte, ca un germene, din toate practicile şi utilizările individuale, precum şi că proiectarea conştientă a acestui germene este identică cu ceea ce raţiunea trebuie să gândească şi să înţeleagă, chiar şi fără nici o experienţă.

„Jus gentium era, de fapt, suma părţilor comune, în obiceiurile vechilor triburi italice, deoarece provenea din toate naţiunile pe care romanii erau in măsură să le observe şi care, ocazional, trimiteau cohorte de migratori pe teritoriul roman. Ori de câte ori s-a observat existenţa unui obicei particular la un mare număr de popoare separate, acesta era stabilit ca parte a dreptului comun tuturor naţiunilor, şi anume jus gentium. Aşadar, deşi transferul de proprietate a îmbrăcat, cu siguranţă, în numeroasele republici care înconjurau Roma, forme foarte diverse, predarea reală (tradiţia) a obiectului care urma să fie transmis, era, totuşi, parte din ceremonial în toate aceste republici; (adaug: şi părea să reprezinte doar natura lucrului)... acest transfer a fost preluat, prin urmare, ca instituţie de drept comun”[1] (H. Maine, *A. L.*, p. 49].

[1] T.n.

În orice caz, atunci când imaginea de ansamblu produsă de experienţă a fost mărită pentru a se extinde la sistemele superioare ale dreptului elen, s-a descoperit obiectul mai multor contracte, precum vânzarea, chiria, depozitarea, mandatul, precum şi instituţiilor căsătoriei, tutelei etc., deşi sub deghizări variate; astfel, structura formelor corespunzătoare de drept a fost recunoscută ca fiind universală şi necesară.

§ 17.

Prin urmare, s-a decis că esenţialul era ca toţi oamenii să poată interacţiona şi să poată crea relaţii reciproce – cu condiţia să vrea acest lucru; şi ca, prin urmare, în afara obligaţiilor acceptate, a acordurilor încheiate, a relaţiilor consimţite prin liberă voinţă, fiecare să aibă şi să păstreze o libertate deplină. Acestei libertăţi i s-a opus nu numai o instituţie precum servitudinea, ci şi, de asemenea, autoritatea paternă (cu excepţia celei exercitate asupra copiilor şi nebunilor), precum şi toate legile care acordau cetăţeanului nativ dintr-un oraş, de exemplu din Roma, şi proprietăţii sale, avantaje în comparaţie cu străinii. În măsura în care această consecinţă conceptuală era transformată în consecinţă temporală, părea că voinţa arbitrară a legiuitorilor a impus toate aceste limitări la adresa naturii. Cu toate acestea, principiul fundamental potrivit căruia oamenii sunt raţionali, liberi şi egali prin natura lor şi in mod original (prin conceptul lor) a fost depăşit de o concepţie înrădăcinată mai adânc în istorie, concepţie a cărei valabilitate a fost exprimată de către Ulpian şi alţi jurişti. Aceasta distinge între dreptul natural şi dreptul comun şi susţine chiar opoziţia majoră între *aceste* două tipuri de drept; deşi cel din urmă este reprezentat ca ocupând o situaţie *intermediară* între dreptul natural şi dreptul civil, deşi dreptul civil era considerat ca fiind doar o anexă şi o dezvoltare particulară a dreptului natural. În această concepţie, dreptul natural este întruchiparea dispoziţiilor ce există, de asemenea, la animale, iar dreptul comun, conţinutul dispoziţiilor proprii oamenilor. Prin urmare, acestea se bazează pe o fundaţie creată nu de raţiunea naturală, ci de o necesitate mult mai generală a vieţii comune. Ar rezulta, în mod direct, că ceva similar acestei necesităţi ar fi conţinut şi în instituţiile umane particulare de drept comun şi

civil; şi împotriva recunoaşterii şi afirmaţiei că universalul şi numai universalul rezultă din necesitate şi, prin urmare, trebuie să fie respectat, menţinut sau restaurat ca atare; totuşi, apare imediat îndoiala cu privire la ce este acest universal. Răspunsul este că există popoare, imperii, sclavie, proprietate, diverse afaceri comerciale diferite. Însă dreptului civil îi sunt atribuite doar o serie de multiplicări şi modificări ale acestor instituţii. Este evident că avem de-a face cu o înţelegere diferită a universalului şi că, de aici, rezultă consecinţe destul de diferite. Anumite forme de asociere şi de apartenenţă sunt deja incluse în concepţia animalică asupra omului. Acestea nu sunt deduse din orice voinţă, cu atât mai puţin dintr-o voinţă umană; nu rezultă că există la speciile de animale, nici că omul ar putea sau ar trebui să aibă astfel de relaţii cu un animal; nu rezultă nici că, dat fiind că acestea sunt *comune* tuturor oamenilor, oricine poate, cu condiţia să vrea, să întreţină astfel de relaţii cu ceilalţi. Nu rezultă, de aici, nimic de acest gen, raportat la instituţiile care sunt specific umane. Dimpotrivă: conceptul de om ocupă, raportat la conceptul de animal sau de specie limitată de animale, aceeaşi poziţie ca şi conceptul, de exemplu, al omului elen raportat la conceptul general de om. Cum fiinţa umană nu se împerechează decât cu fiinţe umane, deşi împerecherea este şi un obicei al animalelor, oricât de universală este căsătoria, bărbatul elen poate trăi decât cu femeia elenă într-o uniune legitimă; chiar dacă el se poate împerechea cu orice femeie şi, strict în accepţiune fiziologică (*turpe dictu*), este posibilă şi împerecherea cu animale.

§ 18.

Astfel, universalitatea căsătoriei la om are un dublu sens: primul, acela de a permite pur şi simplu bărbatului şi femeii să aibă o viaţă sexuală; celălalt, acela de a lăsa fiecărui popor, şi chiar fiecărui oraş, posibilitatea de a exprima această universalitate într-un mod propriu şi de a asocia această uniune cu anumite condiţii stabilite, pentru a valida această căsătorie conform voinţei şi dreptului lor. Aşa cum fiecare om, în calitatea sa de om, este destinat să respecte o anumită lege, la fel şi romanul, în calitatea sa de roman, este destinat să respecte o lege şi mai specială. Nu detectăm aici nici

un motiv pentru care universalul să fie considerat mai just şi mai rezonabil. Universalul, în sens original, implică un sistem legal care guvernează asupra oamenilor, aşa cum sistemul legal roman guverna asupra cetăţenilor romani. Chiar şi în sensul mai tardiv, dreptul comun poate fi înţeles drept o ordine care nu a fost aleasă şi cunoscută doar ca drept, ci, în inima omului, ca sentimentul a ceea ce este necesar şi bun, ca repulsie faţă de atrocitate, respectiv ca lege a conştiinţei:

„Este această lege nescrisă, dar înnăscută, pe care nu am învăţat-o, acceptat-o şi citit-o, ci am primit-o de la natură, creată de aceasta şi este întipărită în noi şi prin care nu am fost învăţaţi, ci creaţi, nu educaţi, ci dotaţi”, spune Cicero [*Pro Milone*, c. X].

Astfel, atât omul cât şi animalul posedă instinctul iubirii materne; dar omul are în plus o prelungire a acestui instinct într-un simţ al datoriei; în acest fel, matriarhatul este dreptul comun. Copilul biologic aparţine mamei şi moşteneşte statutul său. Această ordine este mai onorabilă şi mai importantă sub forma legilor şi a interdicţiilor; astfel că ea are un sens moral superior. Incestul este, prin urmare, interzis de dreptul comun ca fiind o abominaţiune; relaţiile extraconjugale sunt considerate de legea sacră drept un rău, în principal din cauza consecinţelor lor nefericite. Într-adevăr, orice lege naturală este în acelaşi timp lege sacră şi divină şi se află sub autoritate sacerdotală. Altul este cazul atunci când extindem analogia dreptului civil la o sferă nelimitată, pentru ca acesta să devină drept universal, după tăierea legăturii pe care fiinţa o are, potrivit naturii sale, cu dreptul comun primitiv (sau în măsura în care unul dintre procese este o funcţie a celuilalt). În acest caz, dreptul civil nu mai este decât o limitare întâmplătoare pe care libertatea latentă, reală şi empirică umană fundamentală (libertatea metafizică a fiinţei) a impus-o şi continuă să o impună şi pe care este capabil să o distrugă, aşa cum şi doi parteneri contractuali pot anula ceea ce îi obligă.

Orice ordine particulară este fortuită; necesară este doar o ordine simplă, o ordine mondială, dar aceasta nu este necesară ca realitate, ci doar ca un mijloc de a trăi în mod raţional, un mijloc pe care omul gânditor trebuie să-l impună şi să îl afirme. De aceea, cu cât mai des oamenii se întâlnesc mai mult „în calitate de oameni”, sau – ceea ce este identic – cu cât se întâlnesc mai mult oameni de toate felurile, recunoscându-se ca fiinţe

raţionale sau ca egali, cu atât mai probabilă şi, în cele din urmă, necesară, devine, pentru aceştia, reprezentarea şi înfiinţarea unei societăţi şi a unei ordini universale. Această amestecare are loc, de fapt, prin intermediul tranzacţionării şi al comerţului; dominaţia Romei asupra *Orbis Terrarum,* a cărei bază materială se află, ea însăşi, în tranzacţionare şi comerţ, adună toate oraşele într-un singur oraş, reuneşte în forum toţi comercianţii calificaţi şi bogaţi, negociatori abili, toată nobilimea imensului teritoriu, şlefuieşte diferenţele şi inegalităţile, le conferă tuturor acelaşi aspect, aceeaşi limbă şi aceeaşi pronunţie, aceeaşi monedă, aceeaşi cultură, aceeaşi lăcomie, aceeaşi curiozitate - *omul abstract*, cea mai artificială, ordinară şi rafinată dintre toate maşinile, a fost construit şi inventat şi poate fi observat, asemenea unei fantome, în realitatea cumpătată şi clară de zi cu zi.

§ 19.

Dreptul universal şi natural în acest sens nou, dizolvant, bulversant, modelator, este, permanent, o ordine socială inerentă şi se exprimă în modul cel mai pur ca drept de circulaţie sau drept comercial. La originile sale, acesta pare cu totul inocent, nimic altceva decât progres, rafinare, înnobilare, facilitare; este corectitudine, raţiune, iluminare. El a rămas neschimbat, din punctul de vedere al formei, chiar şi atunci când Imperiul a cunoscut cel mai puternic declin al său. Cele două evoluţii - pe de o parte, cultura, mobilizarea, universalizarea ce rezultă în sistematizarea şi codificarea *dreptului*; pe de altă parte, decăderea vieţii şi a moravurilor în interiorul acestui splendid edificiu al statului, al marii administraţii paşnice şi al jurisdicţiei liberale - au fost adesea descrise într-o manieră suficient de instructivă. Dar puţini oameni par să recunoască relaţia necesară, unitatea şi influenţa reciprocă a acestor două mişcări. Desigur, chiar şi oamenii de ştiinţă nu se pot elibera, aproape niciodată, de propriile judecăţi subiective şi nici nu pot atinge o concepţie liberă, strict obiectivă a fiziologiei şi patologiei vieţii sociale. Ei admiră Imperiul şi dreptul roman; ei deplâng distrugerea familiei şi a moravurilor. Viziunea lor nu este capabilă să distingă legătura de cauzalitate între aceste două fenomene. Cu toate acestea, nu există, în domeniul real şi organic, o distincţie între cauză şi

efect, precum în cazul bilei care este împinsă şi împinge o alta, la rândul său. În realitate, existenţa unui drept raţional, ştiinţific, liber, a fost posibilă doar prin emanciparea efectivă a persoanelor raportată la toate legăturile care le ataşează de familie, ţară şi oraş, superstiţie şi credinţă, de formele moştenite, de obişnuinţă şi datorie. Această emancipare a marcat sfârşitul economiei comunitare interne, bazată pe muncă şi pe împărţirea roadelor acestei munci, în sat şi în oraş, sfârşitul comunei agricole şi a artei urbane cultivate de către meşteşugarii regrupaţi în cooperative, într-un spirit religios şi patriotic. Aceasta a reprezentat triumful egoismului, al imprudenţei, al minciunii şi al înşelăciunii, al lăcomiei, hedonismului, al ambiţiei, dar, cu siguranţă, şi al conştiinţei practice clare şi sobre, cu ajutorul căreia oamenii cultivaţi şi oamenii de ştiinţă îndrăznesc să se poziţioneze împotriva lucrurilor divine şi umane. Cu toate acestea, acest proces nu poate fi niciodată considerat ca încheiat. El îşi găseşte, într-o anumită măsură, ultima sa expresie şi confirmarea proprie în proclamarea imperială, care ridică toţi oamenii liberi ai imperiului la demnitatea de cetăţeni romani, oferă tuturor accesul la justiţie şi colectează taxe de la toţi. Faptul că de aici nu a rezultat o constituţie ce proclama şi libertatea tuturor sclavilor a fost, probabil, o ultimă dovadă de onestitate sau prostie din partea împăraţilor şi a juriştilor. Căci am fi putut să ştim că nu se va fi schimbat nimic în ceea ce priveşte pacea şi prosperitatea ordinii sociale. Vechiul sistem de servitudine domestică dispăruse sau fusese zguduit de mult timp. Sclavia formală devenise o chestiune destul de indiferentă şi fără consecinţe, aşa cum ar fi fost libertatea formală, cel puţin în dreptul privat. Libertatea arbitrară (a individului) şi despotismul arbitrar (al unui Cezar sau al unui stat) nu sunt antitetice. Ele sunt cele două aspecte ale aceleiaşi stări. Ele se pot opune într-o anumită măsură. Dar, prin natura lor, sunt aliate.

§ 20.

În interiorul civilizaţiei creştine se repetă o mişcare similară procesului antic al dizolvării vieţii şi a dreptului (prin care, totuşi, dreptul atinge perfecţiunea sa sistematică) sub forma unui amestec, a unei generalizări, egalizări şi mobilizări la scară mare, în măsura în care

domeniile înseşi sunt mai vaste, comerţul oceanic mai diversificat decât cel mediteranean, tehnologia industrială mai complexă şi ştiinţa mai puternică; întreaga cultură apare, prin dominarea mijloacelor externe, ca o moştenire a culturii antice: renunţând la moştenirea primită, urmăreşte să ridice aceste construcţii până la stele, chiar dacă este în detrimentul unui stil armonios. Astfel, adoptarea *dreptului universal roman* desăvârşit a servit şi serveşte în continuare pentru a grăbi progresul dezvoltării sociale într-o mare parte a lumii germanice creştine. Ca sistem studiat în mod ştiinţific, de o mare claritate şi simplitate şi cu o consecinţă logică, acesta pare să fie chiar însăşi „raţiunea scrisă”. Această raţiune a fost favorabilă tuturor celor care au dorit să deţină forţa şi puterea absolute; a fost, de asemenea, necesară comercianţilor şi tuturor persoanelor din clasa superioară care doreau să-şi transforme rentele naturale şi de servitute în venituri băneşti în continuă creştere, cât şi conducătorilor care doreau să acopere cu taxe noi costurile asociate unei armate mai mari şi stabile şi unei curţi ce se extindea în mod constant. Este greşit a considera că dreptul roman este cauza fundamentală care a determinat întreaga dezvoltare. A fost doar un instrument la îndemână şi uşor de utilizat, care însă, de regulă, nu a fost folosit în mod conştient, ci cu bună credinţă faţă de caracterul său corect şi adecvat. Până în prezent, aceeaşi dezvoltare a fost realizată în Anglia, fără ajutorul dreptului roman (sau doar sub influenţe minime ale acestuia), ca eclipsare progresivă a dreptului comun (comunitar) de către dreptul statutar (al societăţii), sau ca triumful principiilor proprietăţii personale asupra celor ale proprietăţii reale. În acest caz, dreptul privat, general şi contractual, este doar o expresie diferită a schimbului general şi contractual şi creşte, odată cu acesta, până când îşi găseşte reprezentarea cea mai adecvată într-un drept comercial maritim codificat care, evident, are doar o limită naţională accidentală şi provizorie. Şi, în cadrul acestei reprezentări, acest drept este, din nou, independent de dreptul roman, în măsura în care realităţile şi circumstanţele au depăşit acest fundament original: mai mult, este, în mare parte, rezultatul uzurii comerciale a propriilor subiecţi. Cu toate acestea, dreptul roman a contribuit, cu o tendinţă foarte clară, la dizolvarea tuturor comunităţilor care s-au opus construirii dreptului privat din persoanelor cu abilităţi comerciale. Proprietatea comunitară şi unitară este, pentru teoria raţională, o absurditate, o aberaţie. Principiul conform căruia nimeni nu poate fi ţinut într-o

comunitate împotriva voinţei sale (*Nemo in communione potest invitus detineri*) taie rădăcinile dreptului comunităţii. Familia şi dreptul ei nu sunt păstrate decât în măsura în care se consideră că ea este alcătuită din persoane minore din punct de vedere legal, femeia fiind degradată la starea de copil, iar copilul la starea de servitor; conceptul de servitor ca sclav în proprietate liberă (fapt inexistent în Roma, deoarece se distingeau *res mancipi*)[1] este un concept elementar al societăţii. Însă, în timp ce femeia dobândeşte, în sfârşit, o independenţă socială, şi, prin urmare, o emancipare civilă, natura căsătoriei şi a comunităţii conjugale a bunurilor trebuie, de asemenea, să se transforme într-un contract civil simplu. Chiar dacă nu se încheie pe o perioadă determinată şi fixă, poate fi rupt în orice moment, de comun acord, iar restricţia poligamiei devine pur accidentală. Prin aceasta, se disting unele dintre cele mai importante caracteristici ale acestei dezintegrări iminente, în progres constant.

Alături de dreptul roman şi în rudenie cu acesta, găsim dreptul natural, filozofic şi raţional al timpurilor moderne. De la început, acesta a găsit ocupate sferele în care ar fi putut acţiona în mod eficient, fie prin adoptarea dreptului roman, fie prin jurisprudenţă. A fost destinat construcţiei dreptului public, operă considerată ca aparţinând domeniului său real şi, în acest caz, şi-a păstrat valoarea (deşi mai ascunsă), în ciuda loviturii fatale care se credea că i-a fost aplicată de către interpretarea istorică a jurisprudenţei romane. Ca efect al dreptului public asupra dreptului privat, sau al statului asupra societăţii, acesta a fost, cu siguranţă, utilizat anterior pentru codificarea şi legislaţia metodică, şi, din acest punct de vedere, nu şi-a îndeplinit propriul rol. După ce a servit chiar la evoluţia clasei conducătoare, s-a dezvoltat, într-o manieră nouă, ca program al clasei oprimate, atunci când fiecare ajunge să-şi revendice produsul propriei munci.

[1] Proprietăți care, în dreptul roman, pot fi vândute sau transferate de la o persoană la alta, prin procedeul mancipațiunii (n. t.)

PARTEA A III-A

FORME ALE VOINŢEI UNIFICATE. FIINŢA COMUNĂ ŞI STATUL

§ 21.

Dacă abordăm acum, în contextul acestei analizei, conceptul de drept natural în sensul său dublu, se poate afirma că dreptul poate fi înţeles atât ca expresie atât a voinţei esenţiale comune, cât şi ca o expresie a voinţei arbitrare comune. Rădăcina voinţei naturale individuale a fost găsită în viaţa vegetativă, în timp ce voinţa arbitrară individuală se naşte din posibilitatea generală de a uni două idei conştiente, de valoare egală şi opusă. Rădăcina voinţei comunităţii pătrunde, de asemenea, în viaţa vegetativă; căci esenţa speciei şi a familiei este viaţa vegetativă în sens sociologic: îndeosebi ca bază substanţială a întregii vieţi umane în comunitate. Rădăcina voinţei societăţii reprezintă reunirea voinţelor arbitrare individuale care se întretaie într-un punct al schimbului care este acceptat de ambii indivizi ca fiind raţional şi echitabil. Dar, precum orice înţelegere depinde de un acord mai general pe care l-am numit „concordie”, am aflat, de asemenea, că voinţa arbitrară individuală izolată va solicita, pentru completare, conceptul de voinţă arbitrară a societăţii. Astfel ia naştere, pornind de la *esenţa* spiritului obiectiv, un spirit obiectiv care se încadrează în realitate şi care apare ca expresie într-o altă formă. Aici apare un atom cu un scop obiectiv stabilit prin gândire, care trebuie să se integreze într-un întreg necondiţionat, de aceeaşi natură, dacă se doreşte considerat ca având o existenţă independentă în raport cu subiecţii ce-şi stabilesc obiective specifice. Căci acum se continuă dezvoltarea celorlalte tipuri de voinţă, pe care le găsim în comunitate şi în societate. Ar trebui reamintit, în acest context, că aceste forme nu pot fi luate în considerare decât în măsura în care acţionează, în mod obligatoriu, spre interior sau determină voinţele individuale. În acest

sens, înţelegerea reciprocă este analogă plăcerii, concordia temperamentului, acestea putând fi explicate reciproc. De asemenea, definesc analogia obiceiului drept cutumă, iar pe cea a sentimentelor şi emoţiei drept *moravuri*. Prin urmare, cutuma şi moravurile reprezintă voinţa animală a comunităţii umane. Acestea presupun o activitate repetată frecvent, a cărei semnificaţie primitivă a devenit uşoară, naturală şi evidentă, prin exerciţiu, tradiţie, transmitere şi care, prin urmare, este considerată necesară, în anumite circumstanţe. Cele mai importante cutume populare sunt legate de evenimentele vieţii de familie: naşterea, căsătoria, moartea, care se petrec în mod regulat, şi la care iau parte, în mod automat, toţi vecinii, cu toate că acestea afectează, în mod particular, familia în care au loc; acolo unde clanul şi comuna coincid, aceasta este, în sine, o mare familie, care percepe familiile individuale ca pe membrii săi, şi, cu cât unul dintre aceşti membri este mai important, nobil, superior, cu atât mai spontană şi mai puternică este cooperarea reciprocă (în cazul în care nu apar motive de ostilitate). Aceasta este semnificaţia intimă a cutumei; conţinutul său iniţial, care este fie o acţiune naturală simplă, fie o expresie simbolică sau semnificaţia senzorială a unui gând, poate totuşi deveni o formă vidă sau poate cădea în uitare (ca tot ceea ce aparţine memoriei). Gândul este fie fundamentarea, confirmarea, conservarea unei comunităţi, de unde rezultă voinţa de a păstra şi menţine sacre sentimentele relaţionate cu aceasta, precum dragostea, respectul, memoria pioasă; fie încercarea de a face bine, de a evita nenorocirea, într-o formă ce corespunde credinţei originale în relaţia dintre cauză şi efect, exprimându-se, prin urmare, într-un popor primitiv, fantastic, mai ales sub forma comunicării cu spiritele bune şi rele.

§ 22.

Substanţa reală a voinţei comunităţii la un popor *sedentar*, care, prin urmare, presupune mai multe cutume particulare, rezidă în propriile *moravuri*. Am observat cum comunităţii de sânge i se adaugă cea de teritoriu, a *patriei*, care are noi efecte asupra sentimentelor oamenilor, apărând, aşadar, în parte ca echivalent, în parte ca o completare. Pământul are propria sa voinţă, care controlează barbarismul familiilor inconstante.

Aşa cum o femeie însărcinată reprezintă, într-un mod sensibil, conexiunea temporală a corpurilor umane, introducând o nouă verigă în lanţul vieţii, la fel solul reprezintă coeziunea unei mulţimi care trăieşte în acelaşi timp şi care trebuie să respecte, astfel, reguli concrete.

Pământul *locuit* înconjoară poporul, aşa cum mama cuprinde şi protejează copilul; o hrană proaspătă ţâşneşte din pieptul său larg, ca un cadou generos; la fel cum a creat pomii, plantele şi animalele, pământul pare să-i fi creat pe oameni la începutul lucrurilor, din pântecul său, iar aceştia se simt ca nişte produse ale pământului şi ca locuitori primordiali ai ţării respective. Solul le susţine corturile şi casele; şi, cu cât construcţia devine mai solidă şi durabilă, cu atât oamenii se ataşează mai mult de acest teritoriu delimitat.

O relaţie mai profundă şi mai puternică se formează abia faţă de ogorul cultivat: atunci când fierul pătrunde în „carnea” sa şi ară pământul; astfel, natura sălbatică este domesticită şi controlată, aşa cum animalele de pădure sunt îmblânzite şi transformate în animale domestice. Însă această acţiune dublă este munca progresivă şi mereu reînnoită a multor generaţii şi este transmisă din tată în fiu ca un organ pe deplin dezvoltat dar, totodată, şi ca anexă a acestuia şi ca o condiţie a dezvoltării şi educaţiei proprii. De aceea, domeniul posedat şi revendicat ca atare este o moştenire comună, pământul părinţilor şi al strămoşilor faţă de care toţi se simt şi se comportă ca nişte descendenţi adevăraţi, ca nişte fraţi de sânge. Înţeles astfel, pământul poate fi reprezentat ca o substanţă vie ce-şi păstrează valoarea spirituală şi psihologică pe parcursul schimbării oamenilor consideraţi, deopotrivă, accidentele şi elementele sale, şi ar putea reprezenta, ca sferă comună a voinţei, nu numai conexiunea generaţiilor *coexistente* în spaţiu, ci şi unitatea *celor care se succed* şi au efect în timp. Aşa cum *obişnuinţa* celor care convieţuiesc împreună formează cea mai puternică legătură, cu excepţia celei de sânge, la fel şi *memoria* îi uneşte pe cei vii cu cei morţi, permite celor vii să-i cunoască pe cei morţi, să se teamă de ei şi să-i onoreze. Iar atunci când mai ales patria, ca loc al unor amintiri preţuite, leagă inimile, face dificilă separarea, îl atrage cu nostalgie şi cu o dorinţă arzătoare de a o revedea pe cel care este departe de ea, ea are, astfel, ca locul unde au trăit şi au fost îngropaţi *strămoşii*, unde spiritele morţilor rătăcesc şi plutesc încă deasupra acoperişurilor şi între pereţi, ca figuri protectoare şi paternale ce-şi

impun memoria, o importanţă deosebit de mare pentru temperamentele simple şi pioase.

Acest sentiment există, evident, în casă şi familie, chiar şi atunci când cortul este încă mutat de la o tabără la alta şi chiar şi atunci când solul, ca purtător de copaci şi plante, ca adăpost al vânatului şi, în cele din urmă, ca păşune a vitelor domesticite, este apreciat doar pentru astfel de daruri, bogăţii şi generozitate, fără să necesite o viaţă sedentară. Cu toate acestea, sentimentul faţă de aceste daruri devine mai puternic atunci când casa şi ferma sunt fixate permanent şi pare că au crescut pe terenul cultivabil care păstrează în el forţa umană transplantată, şi, într-un fel, sudoarea şi sângele celor care nu mai există, declanşând o recunoştinţă pioasă din partea celor care beneficiază de acest teren. Fiinţa metafizică a familiei, a clanului, şi, de asemenea, şi a satului, a provinciei şi a oraşului, este, să spunem aşa, căsătorită cu pământul său; fiinţa trăieşte cu pământul în mod regulat, la fel ca într-o relaţie conjugală. Ceea ce este obişnuinţă într-o căsătorie este aici cutumă.

§ 23.

Astfel a apărut, în credinţa şi miturile străvechi, viziunea comparaţiei muncii agricultorului sau semănătorului cu soţul care îndeplineşte datoria ce îi revine în urma unei uniuni legale; copiii născuţi dintr-o astfel de uniune se aseamănă roadelor câmpului cultivat, în timp ce copiii care aparţin doar mamei se aseamănă cu trestia ce creşte în mlaştinile sterpe. Prin urmare, conţinutul cutumei în acţiunea sa cea mai semnificativă şi dreptul cutumiar, care se bazează pe aceasta, se referă atât la ordinea, consolidarea, caracterul sacru al căsătoriei adevărate (în special acolo unde există o monogamie pură), la alocarea şi satisfacerea necesităţilor, la utilizarea câmpului, precum la zona în care se întâlnesc cele două sfere, şi de unde rezultă posesia şi drepturile familiilor individuale şi ale membrilor acestora, zestrea şi moştenirea. Cutuma noastră, cutuma părinţilor noştri, cea a ţării şi a oamenilor formează un întreg. Cutuma este alcătuită mai mult din practică, decât din sentimente şi opinii. În cazul sentimentului, ea se manifestă în modul cel mai viu prin durere şi dezgust atunci când este ofensată, distrusă,

reacţionând apoi prin acţiuni şi judecăţi; iar opinia decide, cu atât mai mult, în locul ei, cu cât este mai afectată de schimbare, chiar dacă este vorba, mai degrabă, de opinia bătrânilor decât cea a tinerilor.

Cutuma şi dreptul cutumiar predomină, înainte de toate, în comună şi în satele care o înconjoară; oamenii legaţi între ei în domenii, largi sau înguste, îşi ghidează faptele şi conduita conform dreptului cutumiar, dar şi conform voinţei generale, comună şi autentică; stăpânii prin dominaţia lor, servitorii prin servitutea lor; ei consideră că trebuie şi că este bine să acţioneze în acest mod, deoarece aşa a fost dintotdeauna. Concordia şi cutuma se condiţionează şi se favorizează reciproc, dar ele pot, de asemenea, să intre în conflict, până la a se deregla reciproc. Ambele au în comun, în mod necesar, faptul că solicită pacea, adică, invers exprimat, că se opun numeroaselor cauze de război sau că încearcă să le aplaneze şi să le calmeze pe cele existente. Dintre aceste două sarcini, prima revine concordiei, în calitatea sa de sentiment de familie şi moral al grupului, cea de-a doua revine cutumei. Căci în cercul strâns al familiei sunt, cu siguranţă, probabile, tot felul de dispute, fricţiuni şi şocuri din cauza contactelor constante şi apropiate, mai ales atunci când, în cadrul acesteia, se manifestă o egalitate de vârste, de forţe şi drepturi; dar disputele dispar mai repede atunci când sentimentele şi dispoziţiile se schimbă; ele sunt regretate şi iertate uşor; de asemenea, ele cedează mai repede în faţa celui mai puternic, în faţa autorităţii naturale în care se regăsesc diferitele puteri, într-un mod sensibil şi evident. Dar, cu cât aceste puteri sunt prezentate într-un mod impersonal, prin folosirea gândirii, adică, cu cât cercul se extinde iar relaţiile de vecinătate se impun mai mult în locul relaţiilor de rudenie, cu atât discordia poate deveni mai rară, însă şi mai profundă şi intensă, alimentată de prezumţie, de nevoia de dominare şi de lăcomie, dar şi de ură, gelozie şi dorinţa de răzbunare, iar în acest caz puterea regulilor transmise, ce conţin fie o realitate veche confirmată, fie experienţa deciziilor anterioare, trebuie să fie activă pentru a înlătura discordia care rezultă în urma unei infracţiuni sau a luptei dintre diferitele domenii ale libertăţii, proprietăţii şi onoarei.

Totuşi, concordia şi cutuma pot, de asemenea, să acţioneze împreună, în mod pozitiv, pentru pace; ele aprobă relaţiile individuale naturale sau bazate pe obicei şi transformă în sarcini serviciile reciproce şi asistenţa amicală; ele exprimă într-un mod mai direct, mai sensibil şi mai

simbolic, unitatea şi armonia primitivă sau ideală a sentimentelor, a spiritului de familie, acestea fiind, astfel, reamintite şi reînnoite. În aceasta rezidă sensul şi valoarea sărbătorilor şi a ceremoniilor, unde participarea la bucurie şi doliu denotă devotamentul comun faţă de ceva superior şi divin.

§ 24.

Însă rezultatul concordiei, drept conţinut şi formă a convieţuirii, sunt o armonie şi o ordine naturale, conţinute *a priori* în germenele său şi conform cărora fiecare membru îşi îndeplineşte datoria, face ceea ce îi revine sau ceea ce este obligat să facă, profită de ceea ce îi aparţine, de ceea ce poate şi ar trebui să profite. Această ordine şi armonie sunt oferite prin natura organică şi animalică a omului, deci prin întreaga cultură şi istorie umană, şi are nevoie doar de o dezvoltare prin creştere liberă, care nu necesită altceva decât condiţii *externe* favorabile; iar acestea pot fi găsite, cu siguranţă, şi în circumstanţe *istorice*. În schimb, cutuma, potrivit naturii sale, poate fi înţeleasă doar printr-o capacitate mentală deja dezvoltată şi prin munca desfăşurată de oameni; cutuma se dezvoltă în legătură cu o astfel de muncă, şi mai ales, după cum am văzut, cu agricultura şi cu atât mai mult cu cât aceasta, dar şi alte arte, sunt exersate cu pricepere şi inteligenţă. Prin urmare, în comunitate, ceea ce rezultă din obligaţii şi privilegii şi vizează toate celelalte aspecte de acest gen trebuie să fie derivat din aceeaşi voinţă naturală comună, din aceeaşi forţă comună şi să se dezvolte prin talentele abilităţile şi activităţile comunităţii. Şi, în măsura în care această comunitate, în ansamblul ei, a produs o astfel de activitate şi a demonstrat că posedă în sine puterea şi voinţa care îi sunt necesare, raportând sarcinile şi drepturile inegale la unitatea tuturor, voinţa acestei comunităţi devine astfel cutumă şi drept (pozitiv). Aici, comuna acţionează faţă de indivizi sau grupuri specifice asemenea organismului faţă de ţesuturile şi organele sale; de aici rezultă, de asemenea, ideile funcţiilor şi stărilor care, deoarece sunt *durabile* şi oarecum ereditare în cadrul familiilor, cresc şi consolidează, în acelaşi timp, propria lor libertate şi unirea lor cu întregul; dar este necesar, totuşi, ca unul dintre aceste procese să nu se realizeze în detrimentul celuilalt, existând probabilitatea şi pericolul în mod constant ca, atâta vreme

cât toţi cei care într-adevăr ar trebui să servească, membrii subordonaţi să fie mai dependenţi şi cei care au, în esenţă, funcţii dominante să obţină şi mai multă libertate. Căci, este firesc ca primii să fie în măsură să exercite, de asemenea, oarecare acţiuni decisive asupra ansamblului, şi ca ceilalţi să fie redefiniţi ca membri sau ca părţi ce aparţin întregului, dar care trebuie să-l servească şi să ghideze în funcţie de acesta. Toate aceste relaţii, precum şi aranjamentele pe care le implică, constituie, indiferent de modul în care este posibil să fie reprezentate şi locul unde se produc, dreptul *pozitiv* ca drept cutumiar, adică aparţin voinţei generale, în măsura în care aceasta înseamnă uzanţă şi cutumă. Poporul unei ţări, ca subiect şi purtător al unui astfel de drept pozitiv, îl denumesc *colectivitate*. Colectivitatea este poporul *organizat* ca persoană specială şi individuală, capabil să suporte o mare varietate de posibile relaţii cu membrii săi şi organele sale. Astfel concepută, existenţa acestei colectivităţi se prezintă ca o instituţie a dreptului *natural*, dar care, chiar din cauza actului propriei creaţii, trebuie să fie considerată un transfer în domeniul dreptului pozitiv. Căci, la fel cum fiecare asociere, de sine stătătoare, se bazează pe un acord – având pentru majoritatea o realitate obiectivă şi psihologică, în măsura în care există într-o memorie şi un limbaj comun – la fel şi relaţiile primitive şi organice dintre oameni, întreţinute de concordie, manifestă, într-o anumită măsură şi în anumite condiţii, ideea şi esenţa unei colectivităţi. Aceasta nu poate rezulta din cutumă, din moment ce, dimpotrivă, cutuma o presupune. Trebuie să distingem acum, în starea şi constituţia unei colectivităţi, caracterele şi calităţile care îi sunt esenţiale, necesare şi naturale (în sensul exact al acestor cuvinte), faţă de cele care sunt doar accidentale, pozitive şi variabile. Plecând de la această distincţie, putem stabili cu uşurinţă următoarea clasificare: 1) colectivitatea patriarhală, în care există deja baza pentru o posesie comună a pământului, care nu este încă esenţială; 2) colectivitatea teritoriului, în care există şi în care este absolut esenţială; 3) colectivitatea oraşului, în care încă mai există, dar în care nu mai este esenţială. Aceste concepte încearcă să se adapteze, într-o anumită măsură, la caracterul fluctuant şi extrem de divers al obiectelor lor. Casa, satul şi oraşul, în măsura în care fiecare dintre ele poate fi o colectivitate, sunt în acelaşi timp prototipuri de ansambluri mai mari, în care se pot menţine în viaţă şi pot creşte. Locuinţa particulară este cea mai îndepărtată de caracterul unei

colectivităţi curate şi independente, în timp ce oraşul este cel mai apropiat. Prin urmare, este uşor de înţeles că cercul mai general şi mai vast se prezintă ca o colectivitate patriarhală şi genocratică în interiorul căreia se ridică altele mai restrânse, cum ar fi comunitatea rurală sau satul, dintre care foarte puţine se vor dezvolta în colectivităţi sociale urbane. Astfel, putem gândi un imperiu ca fiind împărţit în teritorii sau provincii, un teritoriu sau o provincie în conace, sate şi oraşe; oraşul nu mai conţine fiinţe comune – deşi este compus din sate - dar se descompune în corporaţii, în case sau, în cele din urmă, în indivizi. Cu toate acestea, pot exista, de asemenea, conace, sate şi oraşe ce aparţin direct imperiului şi dreptului său; precum şi corporaţii şi case care se supun în mod direct ţării şi legislaţiei (dreptului) acesteia.

§ 25.

Colectivitatea se comportă faţă de comunitate precum animalul (*zoon*) se comportă faţă de plantă (*phyton*). Ideea generală de fiinţă vie este reprezentată, în cel mai simplu mod, de către plantă, şi, într-un mod desăvârşit, de către animal; în acelaşi fel, ideea de organism social este reprezentată în cel mai simplu mod de către comunitate şi, într-un mod mai complex, de către colectivitate. La fel cum viaţa plantei este formată din existenţă, asimilare şi reproducere, şi comunitatea casei este orientată în întregime spre interior şi este activă în comparaţie cu ea însăşi. Colectivitatea, precum şi animalul, şi, la animale, organele speciale dezvoltate în acest scop, se deplasează spre exterior, apărându-se, căutând, capturând, luptându-se cu toţi, însă astfel încât, în ele, funcţiile vegetative să se menţină drept funcţii esenţiale, pe care le deservesc toate celelalte. Sistemul nervos, în conexiune cu musculatura, îi conferă forţele particulare ale unei percepţii şi ale unei mişcări unitare. În mod analog, colectivitatea se reprezintă ca armată; aceasta este formată din mai multe unităţi, dintre care doar unele se disting şi sunt instruite în recunoaşterea prietenului sau a duşmanului, a prăzii sau a pericolului, iar aceste unităţi sunt cele se erijează drept conducătoare, comunicând celorlalte impulsul lor. Astfel, autoritatea ducală are efect în cadrul oricărui cerc, iar cea mai elevată dintre autorităţile se distinge, în mod mai mult sau mai puţin clar, drept demnitate *regală*.

Colectivitatea şi armata se află pe o treaptă inferioară de dezvoltare, atât timp cât toţi membrii poporului sau ai tribului rămân nomazi şi sunt gata să lupte sau să jefuiască; doar bărbaţii pot deveni războinici şi o adevărată armată se compune doar din bărbaţi. Armata trebuie să fie completată cu băieţii rămaşi acasă, iar forţa sa depinde, de asemenea, în mare măsură, de valoarea femeilor, de faptul că acestea dau naştere şi cresc băieţi puternici. Armata nu este colectivitate, ci un sistem de familii, de generaţii, de comune; însă armata, în măsura în care reprezintă viziunea şi puterea unite, îndreptată către exterior, exercită şi resimte efecte. Iar adunarea organizată a bărbaţilor, care se deosebeşte de mulţimea primitivă a adulţilor înţelepţi (care formează în popor o unitate naturală în raport cu copiii şi persoanele în vârstă, dar şi cu străinii şi servitorii, şi care, prin urmare, *include* femeia) prin faptul că are un caracter conducător, are drepturi şi prerogative doar ca adunare militară şi poate, ca atare, înlocui şi elimina orice altă asemenea adunare anterioară. Fiecare dintre grupurile care o alcătuiesc se strânge în jurul centrului său, în jurul liderului şi al ducelui său, iar ansamblul grupurilor în jurul şefului comun, suveranul sau regele, fie că acesta este ales, fie că este impus prin tradiţie şi credinţă; acest element ereditar se dovedeşte a fi necesar în contextul unificat al legăturilor de rudenie; astfel încât alegerea liderului este doar confirmarea tradiţiei sau căutarea unui factor care poate înlocui eşecul descendenţei sau pierderea acestei tradiţii. Cu toate acestea, cu cât alegerea este considerată mai puţin arbitrară, cu atât mai mult pare să aibă nevoie de ajutor şi inspiraţie divină pentru a fi considerată favorabilă şi justă; astfel, de exemplu, avem încredere în soartă, sau atribuim alegerea unei puteri invizibile. Aceste reprezentări sunt vii atâta timp cât unitatea obiectivă luptă pentru a se proteja împotriva depăşirii sale de către conştiinţa crescândă a subiecţilor săi. Această unitate este reprezentată în modul cel mai desăvârşit prin acordul şi unanimitatea maselor; apoi, prin sfatul şi decizia comună a liderilor; în cele din urmă, prin voinţa decisivă a suveranului unic. Toate aceste forţe fuzionează într-una singură, cu scopul de a ajunge la o acţiune comună. Lucru puţin probabil şi dificil în lipsa unor norme obligatorii, percepute ca înrădăcinate şi credibile şi independente de potenţiala lor voinţă arbitrară. Din acest motiv, nici unul dintre aceste organe sau toate împreună, în unitatea lor interioară sau exterioară, nu pot realiza, ci pot doar identifica ceea ce este drept.

§ 26.

O armată menită să apere sau să cucerească o ţară trebuie să fie formată din oameni care deţin, în mod direct, o parte din proprietatea acestei ţări, pentru că numai astfel de oameni pot exprima, în mod natural, o voinţă puternică, şi chiar simt nevoia să facă acest lucru. Însă solul capătă valoare abia prin cultivare; totuşi, o comunitate războinică, fie că se află într-o luptă serioasă sau se antrenează în manevre de luptă, sau, prin aceeaşi dispoziţie şi obicei străvechi, practică vânătoarea, ca luptă împotriva animalului, nu este potrivită pentru a se dedica gospodăriei, aratului, semănatului sau culesului. Astfel, în cazul în care necesitatea şi practica războiului sunt generale, munca agricolă şi creşterea animalelor domestice revin femeilor şi servitorilor. Dar, atunci când, în timpul unei păci de durată, colectivitatea unui întreg popor se extinde pe o arie largă, astfel încât aceasta are nevoie doar de apărarea frontierelor imperiului şi, mai mult, atunci când, în urma acestui fapt, trupele formate din războinici bine înarmaţi formează unitatea cu atât mai rară a armatei, din cei care au fost anterior doar lideri de grupuri mai mici sau mai mari se formează, astfel, o castă specială de războinici, care, în măsura în care îi include pe cei mai bătrâni lideri şi pe descendenţii direcţi ai strămoşilor unei părţi a clanului, coincide cu statutul nobilimii şi este intitulată ca atare.

Acest statut este, prin urmare, liber într-un sens special şi superior, mai precis raportat la întregul imperiu, sau, într-un sens mai restrâns, în raport cu întreaga ţară, pe care este obligat să o protejeze şi, eventual, să o mărească. În comparaţie cu acesta, starea de libertate a oamenilor de rând este, aşadar, mai neînsemnată, cu excepţia cazului în care chiar aceşti oameni sunt capabili să urmeze, ei înşişi, armata, sau să o înlocuiască, sau dacă aparţin unei colectivităţi mai mici, care are nevoie, pentru a dovedi dependenţa faţă de imperiu, doar să presteze servicii materiale suveranului acestui imperiu. Dar nobilimea poate gestiona parţial proprietatea sa privată, după exemplul concetăţenilor săi din provincie, de la sat sau doar al unei părţi a acestora, prin intermediul servitorilor care se află în întregime sub controlul său; o astfel de stare poate rezulta din apartenenţa la o populaţie cucerită iniţial sau poate fi creat prin imigrarea străinilor, şi, în cele din urmă, de asemenea, poate rezulta din înmulţirea, mai ales ilegală, a

oamenilor liberi sau, când acest lucru este imposibil sau insuficient, nobilimea se poate hrăni sau întreţine prin contribuţiile, redevenţele şi serviciile agricultorilor ce locuiesc în jurul curţii sale. Astfel de redevenţe ar trebui să fie concepute ca voluntare, în măsura în care se consideră că aceste comunităţi rurale deţin propriile terenuri, în conformitate cu o tradiţie stabilă şi menţinută, chiar dacă acestea sunt înţelese ca fiind obligatorii conform cutumei. În cazul în care baronul sau cavalerul se află deasupra comunei în sens politic, adică în relaţia sa cu colectivitatea, acesta este, în acelaşi timp, dependent de ea în sens economic, adică în sensul comunităţii patriarhale primitive care trebuie să fie întotdeauna considerată fundamentul colectivităţii; el depinde (în măsura în care există o astfel de relaţie) de favorurile, de bunăvoinţa acesteia şi întreţinut de comună, în calitatea sa de entitate care o deserveşte.

§ 27.

Fiecare colectivitate se prezintă ca o provincie, care este compusă dintr-o multitudine de conace, sate şi oraşe, sau se descompune în provincii confederale. Fiecare dintre provincii, în măsura în care aceasta este ferm stabilită pe propriul teren şi capabilă să se apere, tinde să devină ea însăşi o colectivitate. Atunci când reuşeşte acest lucru, şi în măsura în care aceasta nu este, la rândul său, formată din colectivităţi mai mici, este expresia cea mai desăvârşită şi mai puternică a unei colectivităţi, tocmai prin apropierea de coabitare, printr-o probabilitate mai mică de fricţiuni interioare care ameninţă să se producă între organisme independente, capabile să se apere, precum adunarea armatelor mobile, apărând, astfel, ca o adunare judiciară capabilă să ofere verdicte. În acest sens, ideea de colectivitate este reflectată de *oraşul* care guvernează o anumită provincie. Acesta poate chiar, precum *polis*-ul culturii elene, să fie singura colectivitate reală care nu participă într-o unitate decât ca membru al unei confederaţii – care nu mai poate fi considerată primitivă şi ca având valoare arestatoare decât prin intermediul imaginaţiei religioase şi creative (în mit) - sau, ca oraş liber al culturii germanice, aceasta poate, ca o parte sau componentă a unei ţări sau a unui imperiu, să se distingă de restul ţării prin puterea şi bogăţia sa şi, prin

urmare, să-şi ocupe locul, împreună cu alte oraşe similare, de membru al unei confederaţii, într-o relaţie similară cu cea a cetăţii greceşti, ca şi cum, împreună, ele ar forma această confederaţie; totuşi, această confederaţie, prin natura sa reală, *a priori* şi sacră, încearcă să se protejeze împotriva transformării sale într-o unitate pur fictivă şi conceptuală.

Cetăţeanul, ca om liber şi capabil să se apere, se comportă faţă de oraşul său în acelaşi fel în care oraşul se comportă faţă de confederaţie. Ansamblul cetăţenilor consideră colectivitatea civilă drept capodopera şi ideea sa. Aceştia îi datorează libertatea, proprietatea şi onoarea lor. Cu toate acestea, existenţa colectivităţii depinde exclusiv de asocierea voinţelor lor raţionale, oricare ar fi rezultatul necesar şi involuntar al acestei asocieri; în cazul în care voinţa unei colectivităţi este, de obicei, reprezentată în adunarea sa de către o singură persoană (suveranul), de mai multe persoane (nobilii, bătrânii), sau de o mulţime (masa, poporul), monarhul este cel care domină într-o colectivitate extinsă şi patriarhală; atunci când este regională şi mai restrânsă, domină nobilimea; în colectivitatea urbană, mai restrânsă, domină poporul. Dacă, la origine, suveranul reprezintă capul sau creierul, iar nobilimea, să spunem aşa, ganglionii măduvei spinării, şi dacă mulţimea este gândită centrul sistemului nervos simpatic, aceasta din urmă, totuşi, guvernându-se singură, este cea care devine similară cu creierul unui corp dezvoltat, capabil să perceapă; ea reprezintă puterea dominantă intelectuală şi poate deveni, ca atare, mai desăvârşită faţă de cele anterioare, din moment ce, prin intermediul transformării sale facile şi frecvente într-o fiinţă colectivă, ea se confruntă cu probleme mai dificile, dar devine, de asemenea, mai înţeleaptă datorită lecţiilor pe care le învaţă din experienţă; ea are, aşadar, o probabilitate mai mare să producă raţiunea politică şi artificială cea mai înaltă şi mai nobilă. Însă *măreţia* deplină a colectivităţii rezultă doar din acordul acestor trei organisme, cu toate că, în mod empiric, unul poate domina, iar celălalt poate fi atrofiat.

Cu siguranţă, poporul poate, dincolo de accepţiunea sa cea mai recentă şi particulară, în care apare ca un element cu o coeziune specifică, să-şi păstreze sensul străvechi şi universal, în care se reprezintă, în mod evident, totalitatea şi substanţa colectivităţii, din care emană toate centrele şi puterile reprezentative care depind de acestea. Dar, astfel înţeles, poporul este alcătuit, fără îndoială, din toţi cei care, într-un fel sau altul, sunt legaţi

unii de ceilalţi în comunitate, şi include femeile, copiii şi bătrânii, tovarăşii de arme şi servitorii, ca parte integrantă a sa; totuşi, el este, întotdeauna, doar manifestarea schimbătoare a comunităţii lor durabile.

§ 28.

Rezultă din toate explicaţiile anterioare că fiecare corporaţie sau asociere de oameni poate fi înţeleasă atât ca un fel de organism sau capodoperă organică, cât şi ca un fel de dispozitiv sau maşină. Căci, în realitate, esenţa acestui lucru nu este nimic mai mult decât voinţa comună esenţială deja existentă, sau, dimpotrivă, voinţa comună arbitrară constituită, ambele înţelese în unitatea lor, nu în diversitatea lor. Dacă folosim termenul de cooperativă pentru primul concept (cel al unui grup de tip comunitar) şi pe cea de asociere pentru celălalt (cea a unei grupări de natură societală), rezultă că o cooperativă nu poate fi descrisă şi înţeleasă decât ca un produs natural, format prin originea sa şi prin condiţiile sale de dezvoltare. Prin urmare, aceasta se raportează la conceptul de colectivitate. În schimb, o asociere este o fiinţă fabricată sau construită de gândirea autorilor săi pentru a-şi exprima voinţa arbitrară comună; trebuie să identificăm aici scopul drept mijloc. Prin acesta, utilizarea cuvântului se aplică la conceptul de stat în măsura în care reprezintă ideea generală a societăţii în ansamblul său. – Esenţa psihologică sau metafizică a unei cooperative şi, prin urmare, a unei colectivităţi tinde mereu să fie o voinţă, respectiv să aibă viaţă şi să consiste dintr-o convieţuire – nelimitată în timp – a membrilor săi. Prin urmare, ea trimite mereu la unitatea primitivă a voinţei esenţiale pe care am denumit-o *înţelegere*; şi oricare ar fi evoluţia sa pornind de la această înţelegere, conţinutul său este întotdeauna proporţional cu aceeaşi forţă cu care se afirmă pe parcursul existenţei sale; iar acest conţinut, ca şi cutumă şi drept, are, prin urmare, o valabilitate necondiţionată şi veşnică pentru membrii care îşi deduc abia din el dreptul propriu, pe care îl au unul faţă de celălalt, dar şi unul contra celuilalt şi, prin urmare, şi în relaţia cu personalitatea cooperativei, în măsura în care este imposibil ca acesta să schimbe voinţa de care dispune în voinţă arbitrară.

Însă sfera voinţei tuturor trebuie să fie considerată ca şi cum ar fi inclus anterior toate sferele individuale de voinţă, astfel încât libertatea şi proprietatea oamenilor există doar ca variante ale libertăţii şi ale proprietăţii colectivităţii. Dar, în contextul general al comunităţii, sfera fiecărei cooperative ar fi din nou condiţionată şi determinată de către cooperativele anterioare şi mai dezvoltate, în raport cu care aceasta ar acţiona în calitate de membru, până când cea mai dezvoltată ar trebui să se prezinte drept o colectivitate care cuprinde toată omenirea. Aceasta este ideea de *Biserică* şi de imperiu spiritual universal. – Dimpotrivă, fiecare asociere se bazează pe un ansamblu de contracte dintre fiecare subiect şi celălalt subiect, iar acest ansamblu, în calitate de convenţie prin care este constituită persoana fictivă, se numeşte *statut*. Statutul conferă o voinţă asocierii prin desemnarea unui organism reprezentativ, îi conferă un scop, care poate fi doar un obiectiv în privinţa căruia contractanţii se pun de acord cărora statutul le oferă mijloacele de a-l urmări şi de a-l realiza; aceste mijloace trebuie să provină din contribuţia fiecărui contractant. Aceste mijloace sunt, în parte, drepturi raportate la anumite acţiuni efectuate de către persoane fizice a căror asociere, prin urmare, este capabilă sau are dreptul să dispună în acelaşi mod (în drept), la fel cum fiecare individ posedă propriile drepturi speciale şi dispune de ele în sfera voinţei sale arbitrare.

Prin urmare, acestea sunt elemente ale libertăţii. Sunt drepturi coercitive. Modul în care acestea rezultă din obligaţie a fost studiat anterior. Cu toate acestea, o asociere nu mai este în măsură, în funcţie de natura sa, să exercite o constrângere pe care nu o poate exercita individul. Ea poate acţiona numai prin intermediul reprezentantului său; acesta este un individ sau o adunare. Dacă este un individ, se află într-un caz similar cu cel în care ar trebui să-şi exercite constrângerea în nume propriu. Dacă este vorba de o adunare, desigur, aceasta poate lua decizii în ansamblul său, dar în practică este împărţită în mai mulţi indivizi, ale căror voinţe trebuie să le mişte sau să le constrângă, deoarece ea singură este incapabilă de acţiune; şi nu este deloc clar, de asemenea, că majoritatea, ca sumă a indivizilor, este singura capabilă să realizeze o acţiune comună, în conformitate cu voinţa acestei adunări. Cu scopul de a putea exercita o constrângere, persoana juridică, reprezentată de această asociere, trebuie, la fel ca orice altă persoană, să dispună de forţe umane superioare, *prin folosirea unor mijloace diferite de*

cele coercitive, fapt ce nu este accesibil într-un stadiu al societăţii decât prin dobândirea unor astfel de forţe, prin stabilirea unui contract. Prin urmare, aceasta trebuie să aibă suficienţi bani, şi putere de cumpărare generală. Dar, chiar şi în acest caz, exercitarea constrângerii este legată de o cerinţă importantă: aceea de cooperare, cel puţin negativă, a *întregii* societăţi. Constrângerea nu poate fi efectuată cu siguranţă şi regularitate decât atunci când nimeni nu este pregătit, sau nu se lasă convins să ajute persoana constrânsă să reziste: ea se exercită şi în cazul în care numărul celor care ar dori să-i reziste este mic în comparaţie cu puterea celui care pune în aplicare această constrângere, astfel încât constrângerea grupului recalcitrant rezultă cu siguranţă ca aceea a primului „infractor”.

Societatea este implicată în fiecare contract (sau schimb), atât în partea sa economică – asigurându-i validitatea – cât şi în partea sa juridică – asigurându-se de eficacitatea obligaţiei care rezultă din acesta. Prin *neutralitatea* sa, ea face imposibilă rezistenţa atunci când forţele celui care are dreptul de partea sa sunt superioare. Superioritatea individului faţă de un alt individ, în sensul că ar fi vorba de un efect temporar şi de necontestat, este exclusă într-un caz obişnuit, deoarece oricine are suficientă putere pentru a rezista la o alta. Cel care are dreptul de partea sa trebuie să dobândească pentru sine forţe ajutătoare. Acesta este motivul pentru care fiecare asociere ar fi neputincioasă împotriva unor oameni reali, dacă nu ar dispune de nicio avere sau de venituri, adică dacă nu ar avea bani (într-o societate dezvoltată). Aceşti bani trebuie să i se dea sau să-i fie acordaţi în avans, iar ea trebuie să-i aibă la dispoziţie în mod liber. Prin urmare, ea are la dispoziţie, de asemenea, resurse umane pe care le poate utiliza pentru alte scopuri, altele decât constrângerea internă şi externă, şi, probabil, în mod exclusiv, pentru realizarea acestor obiective derivate din scopul său principal, de exemplu, pentru exploatarea unei afaceri comerciale.

Denumim *reglementare* forma în care o asociere exprimă faţă de subordonaţii săi voinţa arbitrară prin principii generale. Punerea în aplicare a unor asemenea reglementări, ca standarde obligatorii, este concepută ca un serviciu care este remunerat; aceasta nu trebuie să fie considerată obligatorie în sine, ci este, ca în cazul schimbului, oferta unui echivalent. Persoana individuală poate, de asemenea, exprima şi îndeplini voinţa proprie sub forma unor comenzi generale. Fiecare mandant este un legiuitor pentru

mandatarul lui. Dar, formalitatea reglementărilor este adecvată într-o asociere, deoarece aceasta, chiar şi atunci când este reprezentată de o adunare, are nevoie de o procedură stabilită (prevăzută în statut) pentru a-şi exprima voinţa, pur şi simplu, şi pentru a-şi valida deciziile. Acesta este motivul pentru care cel mai natural lucru este acela de a produce formularea cea mai *generală* şi posibilă (norme) care permite o eficienţă mai mare într-o perioadă stabilită, atunci când aplicarea acestor norme la o serie de cazuri şi la cazuri speciale poate fi încredinţată unor persoane ce depind de ea.

§ 29.

Statul are un caracter dual. El este, mai presus de toate, tipul cel mai general de asociere care există (şi care, *astfel spus, a fost constituit*) în societate, cu scopul de a proteja libertatea şi proprietatea subiecţilor săi, şi prin urmare, cu scopul de a exprima şi îndeplini dreptul natural bazat pe validitatea contractelor. Prin urmare, el este similar, în această privinţă, oricărei alte societăţi constituite, o persoană fictivă sau artificială care apare în ordinea legală ca fiind egală cu toate celelalte persoane. Există un drept natural între acesta şi indivizi, la fel ca între un mandatar şi mandantul său. Acest drept rămâne deasupra statului ca o voinţă a societăţii şi ca un drept natural încorporat în convenţie. Constituţia statului reprezintă ordinea pe care o stabileşte şi prin care dezvoltă o expresie validă a voinţei sale. Acest drept poate, ca orice drept, să fie discutabil, şi se poate întâmpla ca o persoană sau o autoritate particulară să fie delegată şi recunoscută de către contractori (pe de o parte, de către stat, pe de altă parte de indivizi, adică de societate) cu scopul de a lua o decizie.

Pentru această autoritate *judiciară* nu există şi nu se cere alt drept, deoarece voinţa sa nu trebuie să fie nimic altceva decât adevărul ştiinţific în raport cu dreptul şi deoarece acţiunea sa nu doreşte să fie nimic altceva decât o judecată. Ea nu are, prin urmare, nici dreptul, nici puterea de a constrânge; chiar mai puţin decât orice persoană fizică. Ea este raţiunea socială pură, în potenţialul său cel mai înalt, astfel derobată de toate celelalte puteri. În schimb, statul nu este nimic altceva decât putere, conform definiţiei sale juridice, posesor şi reprezentant al tuturor drepturilor

coercitive naturale. Statul însuşi are nevoie de recunoaşterea dreptului pentru a constrânge. Statul face din dreptul natural obiectul său, îl încorporează în voinţa sa şi devine interpretul său. Cu toate acestea, ceea ce posedă astfel, îl poate, de asemenea, modifica. Şi aceasta, nu numai în fapt, ci şi din punct de vedere legal. Întrucât poate, prin reglementări, să facă obligatorii pentru subordonaţii săi regulile prin care vrea să interpreteze legea. Interpretarea proprie a ceea ce este dreptul le indică acestora ceea ce ar trebui să fie, până la toate consecinţele practice ale acestuia. În acest sens, statul poate crea un drept pe placul său, în măsura în care ordonă judecătorilor săi să-l respecte şi membrilor săi executivi să-l aplice.

Societatea existentă alături de stat şi, ca să spunem aşa, subsidiară acestuia, ca o sumă de indivizi, se poate opune prin afirmarea propriului drept faţă de această prelungire nelimitată a puterii legislative sau exercitării dreptului natural sau convenţional prin dreptul de stat sau politic. În acest caz, o decizie legală ar fi posibilă doar prin intermediul unei autorităţi judiciare capabilă să arbitreze. Însă, în al doilea rând, statul este, totodată, societatea însăşi sau raţiunea socială oferită cu ideea de subiect social individual şi rezonabil; este societatea ca unitate, nu ca persoană privată, ce există alături şi în afara altor persoane, dar şi ca persoană absolută în raport cu care alte persoane au o existenţă; în acest sens, nu există nici un drept care să se opună dreptului statului, legea politicii fiind atunci legea naturii. Prin urmare, nu există, de asemenea, nici o autoritate legală imaginabilă între stat şi societate, pentru că aceasta ar trebui să emane din societate, asemenea statului însuşi; întreaga jurisdicţie depinde de stat; ea devine aplicarea legilor sale. Deoarece este îndoielnic faptul că societatea este capabilă de o voinţă generală fără stat, fără a recunoaşte voinţa acestuia ca fiind propria sa voinţă. De aici rezultă, în mod natural, o determinare a indivizilor mai mult pozitivă decât negativă; unii dintre aceştia sunt investiţi de către stat cu un mandat imperativ prin care au capacitatea şi puterea de a delega, astfel încât, în cele din urmă, fiecare persoană, fiind dependentă indirect de stat, ar lua parte la voinţa sa.

Această idee este pusă în aplicare într-un mod limitat în sistemul administraţiei publice: generalizarea sa ar transforma întreaga producţie de bunuri într-o parte a administraţiei publice şi ar constitui (conform teoriei) o posibilă formă de socialism (aşa cum este acesta reprezentat). Acest lucru

este de conceput fără a înlătura distincţia fundamentală a claselor sociale. Statul ar fi atunci o coaliţie capitalistă ce exclude orice concurenţă iar producţia ar continua în beneficiul lor. În diviziunea internaţională a muncii reglementată de piaţa mondială, organismul unificat al capitaliştilor continuă să funcţioneze ca un producător şi vânzător al întregii producţii; chiar şi în cazul în care mijloacele de producţie sunt deţinute de stat, capitalismul ar fi, totuşi, în calitatea sa de subiect formal şi lider al lucrării, proprietarul întregului profit care nu ar fi necesar pentru înlocuirea acestor mijloace de producţie.

Dar, odată ce societatea s-ar extinde dincolo de toate graniţele şi s-ar întemeia, prin urmare, un stat mondial, producţia de bunuri s-ar termina, şi, odată cu ea, adevăratul motiv al beneficiului antreprenorului, al profitului comercial şi al tuturor formelor de profit. Mărfurile produse de clasa inferioară (până în prezent) nu ar mai putea fi monopolizate de clasa superioară, sau ar putea fi doar în măsura în care aceasta ar reprezenta statul, în numele căruia ea ar putea împărtăşi o parte din producţia totală, care nu ar fi necesară pentru întreţinerea lucrătorilor. Baza arbitrară a dreptului se manifestă în cel mai clar mod atunci când dreptul de stat şi legal a cuprins întregul drept social şi contractual. Această bază arbitrară este încă prezentă, dar nu este inclusă ca un subiect, care reiese, de asemenea, din dreptul natural, nu se manifestă ca o persoană capabilă de o voinţă arbitrară constantă şi, totuşi, în întregime fictivă (juridică). În conformitate cu primul concept, de asemenea, în care statul este reprezentat ca unicul mandatar al societăţii, voinţa arbitrară a tuturor comercianţilor postulează doar aparent, înainte de toate, dreptul convenţional şi numai ulterior dreptul natural politic. Este vorba de o aparenţă doar în măsura în care comercianţii vând bunuri reale, adică forţa de muncă încorporată în produse.

Statul este şi rămâne o instituţie capitalistă şi socială atunci când se declară identic cu societatea. Ca urmare, acesta încetează să mai existe atunci când voinţa clasei muncitoare devine obiectul voinţei statului, cu scopul de a distruge producţia capitalistă. Rezultă de aici că ambiţia politică a acestei clase se situează, conform scopului urmărit, în afara cadrelor societăţii care implică statul şi politica, în calitate de expresii şi forme necesare ale voinţei sale. În schimb, cea mai profundă contradicţie socială şi istorică apare între cele două concepte ale statului care a fost schiţat.

Aceasta constă în opoziţia dintre sistemul suveranităţii populare, care trebuie să fie intitulat suveranitatea societăţii, şi sistemul suveranităţii conducătorilor, care trebuie să fie intitulat suveranitatea statului; cu toate acestea, aceste două suveranităţi pot alcătui combinaţii confuze si variate.

§ 30.

Cea de a treia şi ultima formă a unei voinţe generale şi unificate trebuie să fie înţeleasă ca o formă mentală. Teoretic, de asemenea, pentru mai multă claritate, şi aceasta poate fi reprezentată printr-un subiect, iar acesta poate fi o asociere sau o societate spirituală (religioasă); sau considerată, la un nivel mai general, drept o colectivitate sau un stat de natură spirituală sau religioasă. Totuşi, ambele forme ale voinţei în sine le denumesc după cum urmează: A) în comunitate: la individ, *credinţă*; în grup, *religie*; B) în societate: la individ, *dogmă* sau *teorie*; în grup, *opinie publică*. Acestea sunt puteri pe care nici forţa umană (fizică), nici obiectele exterioare, ca instrumente (banii), nu sunt capabile să le afirme şi nici să le realizeze, decât prin reprezentări şi idei menite să acţioneze asupra activităţii mentale umane. În acţiunile lor sociale cele mai importante, ele exprimă judecăţi şi directive, adică măsoară, în raport cu ele însele sau cu principiile lor, cu maximele şi regulile lor, faptele şi gesturile, adică voinţa din care aceste fapte şi gesturi rezultă şi acţionează faţă de voinţa colectivităţii şi a statului.

Astfel, religia este plasată deasupra colectivităţii, opinia publică deasupra statului. Religia consideră cutuma, moravurile sau obiceiurile drept bune şi juste, sau le respinge ca fiind rele şi greşite. Opinia publică aprobă politica şi legislaţia ca fiind juste şi înţelepte, şi le condamnă ca fiind nedrepte şi prosteşti. *Credinţa* aparţine, în esenţă, masei populare şi oamenilor obişnuiţi: ea se manifestă, în cel mai viu mod, la copii şi femei. Dogma este ceva ce puţini oameni pot înţelege şi un număr şi mai mic şi-l pot imagina: cei care pot face acest lucru sunt indivizi, bărbaţi şi vârstnici subtili şi cerebrali. Credinţa şi dogma au un comportament reciproc asemănător celui al poeziei (la originile sale dispoziţie pentru cântec, povestiri, reprezentări mimice) faţă de proza perfectă a unui raţionament

matematic sau a altor combinaţii conceptuale. Relaţiile dintre religie şi viaţa de familie şi moravuri au fost deja analizate. Religia este însăşi familia, în măsura în care participarea la aceasta se extinde şi la fiinţe imaginare, imaginaţie, fidele şi prietene, care sunt prezente în mintea şi imaginaţia noastră; ea se împlineşte astfel, pe de o parte (în ceea ce priveşte latura umană) prin venerare, daruri, sacrificii şi acţiuni pioase şi, pe de altă parte (în ceea ce priveşte latura divină), prin favoruri, cu protecţia şi ajutorul aşteptat. Guvernarea maternă sau paternă reprezintă baza şi originea guvernării divine, a tot ceea ce se aseamănă cu aceasta şi formează adevărul său imanent. Religia este, mai apoi, ea însăşi o parte a moravurilor, moştenită în mod necesar şi real prin uzanţă, transmitere şi trecut, în care copilul se naşte şi este educat precum în dialectul limbii sale, modul de viaţă, modul de a se îmbrăca, mâncarea şi băutura obişnuite în patria sa: ea este credinţa strămoşilor, credinţa şi practica, sentimentul şi datoria pe care le moştenim. Însă, pe de altă parte, religia, chiar şi în manifestările sale cele mai elevate, exercită şi păstrează toată influenţa sa asupra minţii şi a conştiinţei oamenilor prin devotamentul faţă de evenimentele vieţii de familie: comunitatea conjugală, bucuria pentru cei nou-născuţi, tristeţea provocată de decese. Şi, de asemenea, ea consacră colectivitatea, măreşte şi întăreşte valoarea dreptului, care este deja demn şi important, întrucât reprezintă voinţa bătrânilor şi a strămoşilor, şi care, în calitate de voinţă a zeilor, devine mai puternic şi mai sigur. Astfel, prima opinie o solicită şi o suscită pe cea de-a doua, iar aceasta din urmă are o acţiune provocată de prima.

Colectivitatea religioasă reprezintă, în special, unitatea şi egalitatea primitivă a unui întreg popor, poporul ca o familie, amintirea relaţiilor sale de rudenie printr-un culte şi locuri comune. Aceasta este fiinţa religioasă, în sensul său larg; ea atinge puterea cea mai mare în cel mai înalt punct al său, ca şi colectivitate urbană, unde importanţa credinţei şi interpretarea voinţei divine completează conţinutul moravurilor pentru a o adapta la stări complexe de viaţă şi pentru a le modifica parţial, în mod decisiv. Acest lucru se realizează în principal, prin jurământ; aici, prezenţa fiinţei divine este văzută mai întâi ca redutabilă, mai apoi ca amabilă, astfel încât să îndemne la fidelitate şi sinceritate şi să poată pedepsi minciuna. Şi nu ne vom înşela dacă recunoaştem în *căsătorie* centrul de greutate al fiinţei

familiale – şi al spiritului masculin şi al celui feminin – , iar în jurământ, cei doi piloni prin care religia sprijină construcţia colectivităţii şi o viaţă comunitară elevată; acestea sunt principalele componente ale *moralităţii*, iar aceasta, în funcţie de caracterul său particular, un produs al religiei, la fel cum dreptul este un produs al cutumei.

§ 31.

Opinia publică, în sine, are ambiţia de a adopta standarde universal valabile, fără a se baza pe o credinţă oarbă, ci pe o imagine clară a doctrinelor juste pe care le recunoaşte şi le acceptă. Aceasta este, în funcţie de forma şi orientarea sa, opinia erudită şi informată. Dacă se poate forma ca atare, raportându-se la toate problemele posibile ce pot fi gândite şi cunoscute, ea este, totuşi, orientată, de preferinţă, spre viaţa şi problemele societăţii şi ale statului. Toţi cei care participă în mod conştient la această viaţă şi la aceste probleme sunt obligaţi să se intereseze de ideile opiniei publice, să ajute la formarea lor şi să lupte împotriva celor care sunt false şi dăunătoare. Ceea ce este permis sau interzis în practicarea comerţului, ceea ce gândim despre puterea şi valoarea oricărei companii, despre o marfă sau alta, despre cerinţa unei monezi autentice şi adevărate sau de „hârtie" şi, de asemenea, modul cum trebuie să judecăm valorile răspândite, oamenii şi abilităţile pe care aceştia le manifestă în alte cercuri sociale - descrise ca fiind similare cu cele ale pieţei sau ale pieţei de valori -, toate acestea, ridicate la nivelul de principii generale, constituie un fel de cod moral.

Acest cod moral este, desigur, foarte variabil din cauza dependenţei sale de concepţiile aşa-zis cele mai avansate şi poate să întâlnească o opoziţie considerabilă, dar nefiind mai puţin severă în ceea ce priveşte deciziile, hotărârile şi sancţiunile sale; deoarece, pentru că nu se referă la intenţiile care stau la baza acţiunilor, ci doar la corectitudinea formală a procedurii de reglementare a practicilor comerciale, acesta acţionează, în realitate, doar împotriva fărădelegii; de altfel, o acţiune în direcţia opusă şi pozitivă este cu greu posibilă, întrucât nu se aşteaptă altceva decât respectarea formală strictă a regulilor. Admiraţia nu face subiectul opiniei publice, care se străduieşte mai degrabă să reducă toate fenomenele la

termeni inteligibili. Cu toate acestea, opinia publică nu este interesată numai de faptele corecte şi juste, ci, de asemenea, îndeosebi de „opinia" corectă şi justă. Aceasta impune, de fapt, ca opiniile individuale şi private să fie de acord cu ea, cu atât mai mult cu cât subiecţii (presupuşi a fi) raţionali şi liberi îşi ghidează acţiunile în conformitate cu propriile opinii personale. Multe dintre opinii sunt indiferente, dar mai ales opiniile *politice* sunt cele mai puţin indiferente; pentru că, în cele din urmă, totul pare să depindă de legile pe care statul le va emite sau le va menţine, de politica internă şi externă. Şi, în cazul în care societatea este de acord numai cu o parte din aceste probleme şi rezistă, în modul cel mai puternic, la multe altele, fiecare *partid* trebuie să se străduiască să-şi ridice opinia la înălţimea opiniei publice, sau cel puţin să dea voinţei aparenţa de a fi o voinţă generală şi raţională, care ţinteşte binele comun, cu scopul de a reuşi să preia „frâiele" conducerii statului sau să pună mâna pe „cheia legislaţiei". Pe de altă parte, însuşi statul, sau chiar guvernul, adică partidul care reprezintă tocmai persoana suverană sau exercită cea mai puternică influenţă asupra acesteia este cel mai interesat să „formeze" opinia publică, să o „modeleze", să o modeleze şi să o remodeleze. Dar, indiferent de caracterul opiniei publice, aceasta se prezintă întotdeauna indivizilor ca o putere străină şi externă. Acest lucru se produce, de preferinţă, prin acest tip de comunicare datorită căruia există sau poate exista orice relaţie umană - credinţa şi încrederea unui ascultător înţelegător plasate într-un orator sau un maestru – respectiv comunicarea literară sau exprimată prin cuvinte scrise, prin care judecăţile şi opiniile sunt elaborate şi prezentate în realitatea lor obiectivă, în vederea unui profit, la fel ca obiectele vânzătorului de „nimicuri". Toate acestea sunt pregătite şi oferite în modul cel mai desăvârşit, prin intermediul ziarelor: cea mai rapidă generare, multiplicare şi difuzare de idei şi fapte contemporane, similare altor elemente de consum existente în lume, cum ar fi modul în care o bucătărie de hotel prezintă alimentele şi băuturile, în formele şi în cantităţile dorite.

Astfel, „presa" este mijlocul veritabil sau organul opiniei publice, o armă şi un instrument în mâinile celor care ştiu cum să o folosească şi trebuie să facă acest lucru, cu o putere universală de critic redutabil al unor evenimente şi schimbări sociale, comparabilă şi superioară, în multe privinţe, puterii materiale a unor state ce deţin o armată, finanţe şi

administraţie birocratică; presa nu este limitată, precum aceste state, la graniţele naţionale, ci are o influenţă internaţională, datorită naturii sale şi oportunităţilor oferite; prin urmare, ea este măsurată, mai degrabă, raportându-se la puterea pe care ar putea-o avea nişte acorduri şi alianţe, durabile sau pasagere, dintre mai multe state. Ca atare, putem considera că obiectivul său final este dizolvarea şi înlocuirea pluralităţii statelor prin înfiinţarea unei republici mondiale unice, cu o extindere egală cu cea a pieţei mondiale, ce ar fi condusă de gânditori, oameni de ştiinţă şi scriitori şi nu depinde de mijloace coercitive care nu sunt de natură psihologică. Astfel de tendinţe şi obiective probabil că nu vor atinge niciodată o expresie clară şi pură şi, cu atât mai puţin, o materializare; dar înţelegerea lor ajută la o bună asimilare a manifestărilor reale şi la înţelegerea ideii importante conform căreia formarea statelor naţionale este doar o barieră temporară în calea extinderii nelimitate a unei societăţi de piaţă. Statele Unite ale Americii, de exemplu, drept tipul de stat şi împlinirea cea mai desăvârşită a conceptului de societate modernă, reprezintă statul care poate sau doreşte cel mai puţin să revendice ideea unui veritabil caracter naţional.

Cu toate acestea, este important să ne amintim că aceste abstracţii, care dăunează puţin faptelor, au un caracter artificial; trebuie să ne amintim, de asemenea, de legătura intimă care conectează toate forţele societăţii cu baza lor comunitară şi să recunoaştem formele originale, naturale şi *istorice*, prin care se exprimă viaţa şi voinţa comune. Doar teoretic întreaga voinţă arbitrară a individului poate fi separată de impulsurile vieţii şi de voinţa esenţială, ca şi cum ar fi, în mod obiectiv, ceva mai mult decât un produs al memoriei; de asemenea, acest lucru este valabil şi în cazul voinţei arbitrare a societăţii. Toate principiile şi standardele sale arată o oarecare asemănare cu preceptele religioase, prin faptul că acestea sunt rezultatul expresiei intelectuale şi mentale a spiritului colectiv şi întrucât izolarea şi independenţa prezumate ale acestui spirit nu pot fi întâlnite niciodată, în mod deplin şi universal, în realitate. Astfel, jurământul este, iniţial, garanţia unui acord, iar forţa care leagă doi contractanţi nu se separă uşor de loialitate şi de credinţă în conştiinţa oamenilor; chiar dacă, în realitate, loialitatea şi credinţa nu sunt obligatorii în niciun fel, şi chiar dacă simpla luare în considerare a propriului interes personal de către subiectul raţional

îl face pe acesta să îndeplinească, în mod necesar, această condiţie de bază a întregii vieţi sociale.

Acest punct de vedere nu este uşor de explicat şi de înţeles. Însă reexaminând şi aprofundând semnificaţia sa, putem găsi cheia soluţionării celor mai importante probleme referitoare la creşterea şi declinul culturii umane. Întrucât existenţa sa înseamnă schimbarea, dezvoltarea şi dezintegrarea formelor existente. Orice schimbare poate fi înţeleasă doar prin trecerea de la un concept dinamic la altul.

APENDICE

REZULTAT ŞI PERSPECTIVĂ

§ 1.

Se manifestă opoziţia între o ordine a vieţii comune, care, ca acord între voinţe, se bazează în mod esenţial pe concordie, şi este formată şi înnobilată de către cutumă şi religie pe de o parte şi, pe de altă parte, de o ordine diferită de viaţa comună care, convergenţă şi acord al voinţelor arbitrare, este fondată pe convenţie, deţine siguranţa sa faţă de legislaţia politică şi îşi primeşte ratificarea şi justificarea ideatică şi conştientă din partea opiniei publice. În plus, se manifestă, de asemenea, o opoziţie între două tipuri de drept. Primul este un drept pozitiv, care se aplică tuturor şi într-un mod constrângător, un sistem de norme coercitive în raport cu comportamentul reciproc al voinţelor, sistem care îşi are rădăcinile în viaţa familială şi îşi trage conţinutul principal din realităţile proprietăţii funciare; aici, formele acestui drept sunt în mod esenţial determinate de cutumă şi găsesc în religie un triumf şi o transfigurare acolo unde nu se presupune că acestea ar proveni direct din voinţa divină sau din voinţa oamenilor înţelepţi şi a liderilor care interpretează voinţa divină şi care predică şi îndrăznesc să modifice şi să îmbunătăţească aceste forme de drept; al doilea tip de drept este, de asemenea, un sistem de drept pozitiv pe care voinţele arbitrare se forţează să-l separe în pofida legăturilor lor şi a reţelelor lor; este presupus de către ordinea convenţională a comerţului sau de către tranzacţiile care îi sunt similare, dar nu dobândeşte validitate şi forţă obligatorie decât datorită voinţei arbitrare şi puterii statului. Devine unealta cea mai importantă a politicii statului, care îl utilizează pentru a sprijini, a împiedica sau a promova mişcările sociale, un instrument care, atacat sau apărat în mod public de către doctrine şi opinii, tinde să se transforme în sensul unei rezistenţe mai mari sau a unei clemenţe mai mari. În final, acestor opoziţii li

se alătură de asemenea o dihotomie internă moralei ca sistem integral ideal sau mental de reguli ale vieţii comune: pe de o parte, acest sistem este expresia şi vocea esenţiale a performanţelor şi a forţelor religioase, deci, în legătură necesară cu condiţiile şi realităţile spiritului de familie şi ale cutumei; pe de altă parte, el este de fapt produsul pur şi unealta opiniei publice. Ca atare, el se referă imediat la toate relaţiile stabilite în cadrul unei sociabilităţi generale şi contractuale, precum şi la aspiraţiile politice.

Ordinea este dreptul natural; dreptul propriu-zis este dreptul pozitiv; morala este dreptul ideal. De fapt, dreptul, ca şi conţinut a ceea ce ar trebui să fie şi poate fi, a ceea ce este prescris şi permis, constituie înainte de toate obiectul unei voinţe sociale. Chiar dreptul natural, dacă trebuie şi el să aibă, de asemenea, un efect şi să devină realitate, trebuie să fie înţeles ca fiind stabilit şi eficient, chiar dacă acesta este aplicat într-un sens mai general şi într-un mod mai puţin explicit; el este ceea ce există mai universal în drept, în opoziţie cu ceea ce este particular, sau ceea ce este mai profund sau mai simplu, spre deosebire de multitudinea şi complexitatea aplicărilor sale.

§ 2.

Substanţa realităţii sociale şi a voinţei sale este alcătuită din armonie, cutumă şi religie. În cazul în care circumstanţele sunt favorabile, ea poate lua în cursul existenţei sale forme şi moduri foarte diverse, astfel încât fiecare grup şi fiecare fiinţă umană, independentă în virtutea voinţei sale şi a sferei în care ea se desfăşoară, devin părtaşe la prevederile sale, prin sentimente, conştiinţă morală, precum şi, în funcţie de poziţia lor, prin bunurile şi activităţile naturale, normale şi obligatorii pe care pot să le exercite; toate acestea provenind dintr-un cămin şi un centru comun. Omul găseşte acolo sursele puterii sale, dreptul său se hrăneşte din această sursă unică şi primitivă care, fiind ceva natural şi divin în acelaşi timp şi care i-a dat naştere şi îl va lăsa să piară, îl înglobează şi îl sprijină.

Dar, în anumite condiţii, şi în multe relaţii care sunt semnificative pentru noi mai ales, omul apare, prin activităţile pe care le alege şi relaţiile pe care le leagă, ca fiinţă liberă, şi, prin urmare, trebuie să fie considerat o persoană. Substanţa spiritului comun a devenit astfel atât de slabă, sau

legătura care-i uneşte pe indivizi între ei atât de subţire, încât nu mai este necesar să o luăm în considerare. În general, comparată cu legătura familială sau cu orice alt tip de relaţie de cooperare, această asociere este ca o întâlnire între străini, care, în această privinţă, sau în general, nu sunt legaţi sau conciliaţi de nicio înţelegere comună, de nicio cutumă, de nicio credinţă. Aceasta este starea de război şi de libertate nelimitată a tuturor de a se anihila reciproc, de a exploata, de a jefui, şi de a-i supune pe ceilalţi după propria voinţa, văzându-l astfel ca pe o modalitate de a câştiga un avantaj mai bun din acesta, de a concluziona şi de a extinde acordurile şi asocierile. În măsura în care o astfel de stare poate exista între comunităţi şi grupuri închise, între oameni condiţionaţi de acestea, sau, de asemenea, între membrii comunităţii şi cei care îi sunt străini, aceasta face obiectul prezentului studiu. Din contră, vorbim aici despre o viaţă comună sau despre o stare socială în care indivizii se află într-o astfel de stare de izolare şi de antipatie mascată, astfel încât doar din teamă sau înţelepciune se abţin să se atace, o stare în care chiar relaţiile şi acţiunile care, în practică, sunt paşnice şi amicale trebuie să fie înţelese ca şi cum ar avea la bază o stare de război. Aşa cum am definit-o, aceasta corespunde stării de civilizaţie, conformă societăţii, o stare în care pacea şi tranzacţiile sunt menţinute prin convenţie şi de teama reciprocă pe care aceasta o exprimă; o situaţie pe care statul o protejează şi o consolidează prin politică şi legislaţie şi pe care ştiinţa şi opinia publică încearcă, pe de o parte, să o înţeleagă ca pe o instituţie necesară şi eternă, sau pe care ele o glorifică, pe de altă parte, ca pe un progres către perfecţiune. Însă modul de viaţă în comunitate şi ordinea acesteia sunt cele prin care se menţin caracterul unui popor şi cultura sa; cărora le se opune statalitatea (prin care poate fi rezumată într-un singur cuvânt structura socială a societăţii), cu o ură adesea disimulată, cel mai adesea ipocrită şi un spirit dispreţuitor; şi aceasta cu atât mai mult cu cât le este străin şi îndepărtat. În mod similar, voinţa esenţială şi voinţa arbitrară pot, în viaţa socială şi istorică a omenirii, să se lege într-un mod intim, să se juxtapună sau să se opună reciproc.

§ 3.

La fel cum voinţa esenţială individuală generează gândirea pură şi voinţa arbitrară, pe care tind să o dizolve şi să o facă dependentă de ea, observăm la popoarele istorice un proces de evoluţie care conduce forme primitive de viaţă şi de voinţă de tip comunitar spre societatea şi formele sociale ale voinţei arbitrare, dezvoltarea civilizaţiei statului plecând de la cultura populară. Acest proces poate fi descris, de asemenea, în funcţie de caracteristicile sale fundamentale, după cum urmează: substanţa poporului, ca forţă primitivă şi dominantă, construieşte casele, satele şi oraşele ţării; apoi, ea formează, de asemenea, în diverse registre, indivizi puternici şi independenţi în spirit, ca prinţii, stăpânii feudali, cavalerii, dar şi preoţii, artiştii şi eruditii. Cu toate acestea, puterea lor socială rămâne condiţionată şi limitată în sensul social, dar şi restricţionată în sensul economic, prin totalitatea poporului, aşa cum se prezintă el în mod structural prin voinţă şi putere. Unificarea lor naţională, care singură le-a permis să atingă o supra-putere, este ea însăşi legată de condiţiile economice. Şi, ceea ce le stăpâneşte în mod veritabil şi esenţial este dominaţia economică pe care comercianţii o câştigă înaintea lor şi împreună cu ei - parţial asupra lor – prin faptul că aceştia supun forţa de muncă a naţiunii sub diverse forme, dintre care cea mai mare este producţia capitalistă metodică sau marea industrie. Stabilirea condiţiilor comerciale pentru unificarea naţională a indivizilor care dispun de liberul lor arbitru, precum şi stabilirea condiţiilor şi a formelor producţiei capitaliste, este opera clasei comercianţilor care este, prin natura şi orientarea sa, şi mai ales prin originea sa, atât internaţională cât şi naţională şi urbană, adică se manifestă ca un produs al societăţii. Urmând exemplul său, statele şi demnitarii substituie, de asemenea, din ce în ce mai mult şi în cele din urmă, de-a dreptul, cel puţin tendenţial, poporul în întregimea sa. Din cauza condiţiilor de trai şi a vieţii lor cotidiene, fiinţele umane îşi schimbă temperamentul; ele devin irascibile şi cu o stare de spirit schimbătoare din cauza activităţii lor neîncetate. Simultan cu această bulversare a ordinii sociale, şi printr-un traseu paralel, se realizează o schimbare progresivă a dreptului în conţinut şi formă. Contractul pur devine baza întregului sistem şi voinţa arbitrară a societăţii, determinată de interesul său, apare din ce în ce mai mult fie în sine, fie ca

voinţă executivă a statului, ca unic autor, singurul garant şi motor al ordinii juridice. Se presupune că ea poate şi trebuie să schimbe complet societatea aşa cum doreşte, cu condiţia ca acest lucru să fie util şi în conformitate cu interesele sale. Voinţa statului se eliberează mereu mai mult de tradiţie, de originile sale şi de credinţa în puterea lor decisivă. Forma dreptului evoluează astfel, plecând de la forma cutumei sau a dreptului cutumiar, spre un drept codificat, produs pur al politicii. În locul cooperativelor, comunelor şi colectivităţilor, care, sub forme numeroase şi variate s-au dezvoltat în mod natural, nu mai există drept competenţe efective decât statul şi departamentele sale, pe de o parte, şi indivizii, pe de altă parte. Şi, aşa cum primele au contribuit la determinarea caracterului oamenilor, aceştia din urmă se schimbă adaptându-se la forme noi şi arbitrare ale dreptului; ei pierd sprijinul pe care îl găseau în cutumă şi în convingerea pe care o aveau în ceea ce priveşte justeţea lor.

În final apare drept consecinţă a acestor schimbări – şi ca răspuns faţă de ele – o răsturnare completă a vieţii intelectuale. Avându-şi, în mod primitiv, rădăcinile în imaginaţie, ea devine acum dependentă de gândire. Acolo, centrul acesteia este credinţa în fiinţe invizibile, spirite şi zei; aici ea se găseşte în cunoaşterea naturii vizibile. Religia, care izvorăşte din viaţa populară sau este intim legată de ea, trebuie să cedeze direcţia ştiinţei care emană din conştiinţa subtilă proprie oamenilor cultivaţi şi care depăşeşte poporul. Religia este moralitate în mod direct prin esenţa sa, atât cât ea se raportează în mod profund la legătura trupească şi spirituală care leagă generaţiile umane. Ştiinţa dobândeşte un conţinut moral doar luând în considerare legile vieţii umane colective, în măsura în care ea se angajează să deducă regulile unei ordini raţionale bazate pe liberul arbitru. Iar *gândirea* indivizilor este din ce în ce mai puţin influenţată de religie şi din ce în ce mai mult de către ştiinţă. Pe baza a numeroase cercetări, care s-au acumulat de-a lungul secolelor trecute, noi dorim să încercăm să identificăm toate aceste opoziţii şi mişcări monstruoase care au avut loc în trecut şi care sunt încă prezente sub ochii noştri. Dar, cu toate acestea, preliminar, doar câteva observaţii dispersate vor putea servi la clarificarea principiilor enunţate.

§ 4.

Formele exterioare ale vieţii comune, determinate de voinţa esenţială şi comunitate, s-au distins prin casă, sat, oraş. Acestea sunt, în general, tipuri durabile ale vieţii istorice concrete. Chiar şi în societatea dezvoltată, oamenii, precum în perioadele primitive şi în evul mediu, trăiesc după aceste diferite tipuri. Oraşul este nivelul cel mai ridicat, cel mai complex dintre toate formele posibile ale vieţii comune. El împarte cu satul o structură locală, în opoziţie cu structura familială a casei. Dar oraşul şi satul păstrează multe caracteristici care aparţin familiei; în sat, aceste atribute sunt numeroase, în oraş însă într-o cantitate mai mică. Numai atunci când oraşul se dezvoltă într-unul mai mare, el le pierde aproape în totalitate; indivizii singuri - sau chiar familiile - sunt atunci izolaţi unii de alţii şi nu se reunesc într-un loc comun, ales ca loc al lor de reşedinţă, decât în mod fortuit. Şi, aşa cum micul oraş persistă în continuare în interiorul celui mare (după cum sugerează şi numele), modul de viaţă al comunităţii, în general, persistă ca fiind singurul autentic în cadrul societăţii, chiar dacă este atrofiat şi se stinge treptat. În schimb, cu cât societatea de piaţă se generalizează într-o mare naţiune sau într-un grup de naţiuni, cu atât mai mult totalitatea acestei „ţări” sau „lumea” întreagă tind să devină asemenea unui oraş mare şi unic. Cu toate acestea, în oraşul mare, şi, prin urmare, în starea societăţii, doar stăpânii, cei bogaţi, oamenii educaţi sunt în mod real activi şi vitali, dând măsura prin care straturile inferioare ale societăţii se orientează, fie din dorinţa de a le refula, fie cu aceea de a le semăna lor, cu scopul de a cuceri ele însele o putere socială autonomă pe care ar putea să o exercite într-un mod arbitrar. Un oraş mare şi, deci, „naţiunea” şi „lumea” sunt constituite în toate formele lor dintr-o multitudine de oameni liberi, care sunt în mod constant în contact unul cu celălalt prin comerţ, fac schimburi, cooperează, fără ca, astfel, comunitatea şi voinţa comunitară să nu se manifeste între ele în alt mod decât sporadic sau ca reziduuri ale stărilor primitive încă subiacente. Din contră, numeroase relaţii externe, şi anume, contractele şi relaţiile contractuale servesc doar pentru a acoperi cât mai multe antipatii intime şi interese contradictorii, şi, în special, opoziţia deja citată între cei bogaţi, sau clasele dominante, şi cei săraci sau clasele servile, căutând să se paralizeze şi să se ruineze reciproc; opoziţie care, potrivit expresiei lui

Platon, face din „oraş” un oraş dublu, divizat în propriul corp şi, prin urmare, (în conformitate cu conceptul nostru) este, în mod precis, un oraş mare; opoziţie care se reproduce, la o scară mai mare, în orice relaţie care există între capital şi muncă. Dar, atunci când viaţa colectivă a micului oraş, care persistă în întregime în cadrul comunităţii familiale şi a ţării, se consacră cultivării pământului şi mai ales artei şi artizanatului fondate pe nevoile şi dispoziţiile naturale, creşterea sa la înălţimea oraşului mare, îl detaşează net, iar acesta nu mai recunoaşte şi nu mai utilizează baza sa primă decât ca mijloc şi instrument necesar pentru scopurile sale. Marele oraş este arhetipul societăţii în forma sa cea mai pură. El este, prin urmare, în esenţă, un oraş comercial şi, în măsura în care comerţul guvernează munca productivă în cadrul acestuia, el este un oraş industrial. Bogăţia sa constă în proprietatea asupra capitalului, care, prin utilizarea sa ca uz comercial sau ca şi capital industrial, este reprezentată prin bani ce se multiplică, un mijloc de a monopoliza produsele muncii sau de a-i exploata punctele sale forte. În cele din urmă, este oraşul ştiinţei şi al culturii, care merg întotdeauna mână în mână cu comerţul şi industria. Artele sunt orientate spre profit şi sunt ele însele transformate în produse care au valoare după cum doreşte capitalismul. Gândirea şi opinia se produc şi se schimbă rapid în cadrul acestuia. Cuvintele şi scrierea devin, printr-un amestec masiv, pârghia unui entuziasm monstruos.

Trebuie însă să distingem între oraşul mare, în general, şi capitala unei ţări care prezintă, în multe privinţe, ca sediu al unei curţi princiare şi centru al guvernării, caracteristicile marelui oraş, chiar şi atunci când, în funcţie de numărul de locuitori şi alte personaje ale sale, acesta nu poate fi încă în întregime un oraş mare. - În cele din urmă se dezvoltă, în primul rând, prin sinteza acestor ultime două aspecte, forma cea mai elevată a genului: oraşul internaţional, care nu conţine doar un extras al unei societăţi naţionale, ci şi al unui întreg grup de popoare, adică „lumea”. Acolo, banii şi capitalul există în cantităţi nelimitate şi sunt foarte puternice; el este capabil să producă bunuri şi ştiinţă pentru întreg pământul, să facă legi valabile şi să creeze opinia publică pentru toate naţiunile; el reprezintă piaţa şi comerţul mondial; industriile globale sunt concentrate în el; ziarele sale sunt foi la nivel mondial, iar oamenii din toate locurile pământului se adună în el, lacomi şi avizi de bucurie, dar la fel de curioşi şi dornici să înveţe.

§ 5.

Din contră, viaţa de familie este baza generală a modului de viaţă comunitar. Ea continuă să se dezvolte în sate şi oraşe. Comuna rurală şi oraşul pot fi înţelese ele însele ca nişte familii mari; descendenţii şi casele individuale sunt atunci considerate ca organisme elementare ale corpului lor, iar corporaţiile, asociaţiile profesionale şi administraţiile, ca ţesutul şi organele oraşului. Pentru bucuria şi deplina participare la bunuri şi drepturi comune, o legătură de sânge primitiv şi un destin moştenit rămân o condiţie esenţială sau cea mai importantă; străinii pot fi acceptaţi şi protejaţi ca oameni care aduc un serviciu comunităţii, sau ca oaspeți pentru un timp determinat sau pentru o durată lungă; prin urmare, ei aparţin acestei comunităţi ca obiecte, dar mai greu ca agenţi reprezentativi şi elemente constitutive. De asemenea, copiii trăiesc mai întâi în familie în calitate de membri minori şi aflaţi în întreţinere; dar ei sunt calificaţi ca fiind „liberi" în limba latină, deoarece aceştia sunt consideraţi ca nişte potenţiali stăpâni, adică, viitori „moştenitori" ai acestei familii, ceea ce, în condiţii normale, vor deveni cu siguranţă. Oaspeții şi servitorii nu sunt consideraţi astfel, nici în casă, nici în comună. Dar oaspeții, atunci când sunt bineveniți şi onorați, pot accede la o situaţie similară cu cea a copiilor; aceștia acced din plin la poziţia de copii adoptivi sau persoane care beneficiază de dreptul civil şi cărora le este acordat atunci „dreptul de a moşteni"; servitorii pot fi evaluaţi şi trataţi în acelaşi mod ca şi oaspeții şi, prin importanţa funcţiilor lor, pot, în calitate de membri ai comunităţii, să coopereze în gestionarea şi guvernarea acesteia. Se întâmplă, deci, ca uneori ei să apară ca şi *moştenitori* naturali sau investiţi. Realitatea ne arată că există mai multe grade de apartenenţă, inferioare sau superioare, pe care nu le putem traduce prin concepte juridice formale. Căci, pe de altă parte, toate aceste relaţii pot fi transformate în circumstanţe speciale, în comerţ reciproc, pur interesate, care pot cu uşurinţă să se întrerupă între contractanţii ce rămân independenţi unii faţă de ceilalţi. În oraşul mare, o astfel de transformare este naturală, cel puţin în comparaţie cu toate relaţiile care implică o formă de serviciu, şi se desăvârşeşte din ce în ce mai mult pe măsură ce oraşul se dezvoltă. Distincţia dintre nativi şi străini devine indiferentă. Fiecare este ceea ce este prin prisma propriei libertăţi personale, prin averea sa şi prin contractele sale; prin urmare,

nimeni nu este servitor decât în măsura în care a prestat servicii cuiva, şi stăpân în măsura în care profită de aceste servicii. De fapt, bogăţia este aici amprenta unică, eficientă şi reală, în timp ce în toate organismele comunitare proprietatea, ca participare la bucuria posesiei comune, şi ca sferă specială a dreptului, este în întregime consecinţa şi rezultatul libertăţii sau al naşterii ca fiinţă liberă, fie că este originală sau dobândită. Ea trebuie, prin urmare, pe cât posibil, să fie funcţia acesteia din urmă. Într-un oraş mare, în capitală şi mai ales în oraşul internaţional, instituţia familiei este deci în declin. Cu cât acestea vor putea să-şi exercite acţiunile, cu atât mai mult vestigiile acesteia din urmă vor apărea ca accidentale. De fapt, puţine persoane prosperă cu ajutorul propriei voinţe, într-un cerc atât de restrâns. Toate sunt atrase spre exterior şi separate unele de altele prin afaceri, interese, plăceri. Cei puternici, simţindu-se liberi şi stăpâni pe ei înşişi, au avut întotdeauna o dorinţă puternică de a trece peste graniţele cutumei. Ei ştiu că pot face ceea ce doresc. Ei au puterea de a produce schimbări în favoarea lor şi doar în acest lucru constă confirmarea pozitivă a puterii liberului lor arbitru. Mecanismul banilor pare, în circumstanţe obişnuite, atunci când exercită o presiune suficient de mare, să depăşească toate obstacolele, să acţioneze ca un lucru dorit, prin eliminarea pericolelor, prin vindecarea durerii. Acest lucru însă nu este mereu adevărat. Chiar dacă ignorăm toate puterile comunitare, rămâne totuşi faptul că puterile instalate în societate se ridică deasupra oamenilor liberi. În societatea reală (în sensul restrâns al termenului), convenţia deţine într-o mare măsură locul eliberat de cutumă şi religie; ea apără lucruri considerate a fi dăunătoare dreptului (interesului) comun, condamnate ca fiind rele de către cutumă şi religie. În limite şi mai restrânse, voinţa statului, prin intermediul justiţiei şi al poliţiei, acţionează într-un mod asemănător. Toţi devin egali în faţa legii şi numai copiii şi nebunii nu sunt consideraţi a fi responsabili în faţa ei. Convenţia este de a păstra cel puţin aparenţa moralităţii; ea este încă legată de sensul moral şi religios al frumuseţii, care, totuşi, a devenit arbitrar şi formal. Dar moralitatea nu vizează în mod direct statul. El are ca sarcină doar să refuleze şi să pedepsească acţiunile care sunt ostile, dăunătoare tuturor sau pe cele care apar ca fiind periculoase pentru societate şi pentru el însuşi. El poate extinde la nesfârşit acţiunea sa în această direcţie; de asemenea, el poate încerca să modifice sau să îmbunătăţească motivele şi dispoziţiile

oamenilor; pentru că lui îi revine responsabilitatea de a administra bunul public, el trebuie să poată să definească acest bun aşa cum îl înţelege şi în cele din urmă va ajunge la concluzia că o îmbunătăţire a cunoştinţelor şi a culturii nu este suficientă pentru a-i face pe oameni mai amabili, mai puţin egoişti şi mai modeşti şi va trebui să constate că obiceiul şi religia dispărute nu pot fi readuse la viaţă prin constrângere sau orice formă de educaţie; dimpotrivă, cu scopul de a forma sau dezvolta autoritate şi oameni morali, statul este atunci obligat să creeze condiţii adecvate şi să pregătească terenul, sau cel puţin, să frâneze forţele care i se opun. Statul, cât timp reprezintă raţiunea în societate, ar trebui să decidă să distrugă societatea sau cel puţin să o reînnoiască prin reformare.

§ 6.

Cu toate acestea, opinia publică ce exprimă moralitatea societăţii în cuvinte şi formule, şi, prin urmare, se poate ridica deasupra statului, are o tendinţă pronunţată de a pune presiune pentru ca aceasta să-şi folosească puterea irezistibilă pentru a-i convinge pe toţi să facă ceea ce este util şi să se abţină de la a face ceea ce este dăunător. Astfel, consideră că extinderea Codului Penal şi consolidarea puterii poliţiei sunt mijloace potrivite pentru a contracara înclinaţiile negative ale oamenilor. Opinia publică trece cu uşurinţă de la afirmarea nevoii de libertate (pentru superiori), la afirmarea nevoii despotismului (pentru inferiori). Căci, cu siguranţă, convenţia, ca substitut pentru controlul moral, are o mai mică influenţă asupra maselor. Aceasta nu poate fi frânată în căutarea sa de plăcere şi bucurii - la fel de comună pe cât de naturală într-o lume în care interesul capitaliştilor şi al comercianţilor prevalează asupra tuturor nevoilor - şi în care spiritul de competiţie, găsindu-se stimulat, încurajează oamenii să-şi cheltuiască banii în diferite feluri – prin economia mijloacelor disponibile (mijloace pe care capitalismul le dă clasei muncitoare ca şi preţ al forţei de muncă). O clasă specială şi numeroasă, cu mult mai extinsă decât „criminalii” profesionişti, nu este oprită, de fapt, din dorinţa sa de a acapara comanda tuturor bucuriilor de care putem sau nu să ne dispensăm decât prin teama de a fi descoperită şi pedepsită, adică prin teama de stat. Statul este inamicul său.

El îi apare ca o putere străină şi rece. Chiar dacă, aparent, cetăţenii l-au autorizat ei înşişi să le reprezinte voinţa, este totuşi opus nevoilor şi dorinţelor tuturor, protector al proprietăţii pe care ei nu o posedă, obligându-i la serviciul luptei pentru o patrie, care nu le este decât vatră şi altar pentru ei sub forma unei camere încălzite; o „dulce patrie”, care nu le apare decât sub formă de asfaltul unei şosele, de unde le este permis să contemple, cu gura căscată, o strălucire inaccesibilă şi străină pentru ei, în timp ce viaţa lor reală este un contrast de muncă şi celebrare care se desfăşoară între fabrică, ca loc al suferinţei, şi cabaret, ca loc al plăcerii. Astfel, oraşul mare şi condiţiile societăţii, în general, reprezintă corupţia şi moartea poporului care încearcă în zadar să devină puternic prin masa sa şi care, pentru a se elibera de nefericirea sa, nu vede decât utilizarea forţei sale în revoltă. Masa accede la conştiinţa de sine prin educaţia care îi este oferită de şcoală şi ziare. Aceasta se ridică din conştiinţa de clasă la lupta claselor. Această luptă poate distruge statul şi societatea pe care vrea să o reformeze. Şi, din moment ce întreaga cultură a evoluat într-o civilizaţie dominată de societatea de piaţă şi de stat, cultura însăşi, sub această formă, încetează să existe; cu excepţia cazului în care germenii primitivi şi răspândiţi ai societăţii, rămânând vii, fiinţa sa şi ideile sale sunt menţinute din nou şi o nouă cultură se dezvoltă în linişte în mijlocul celei care se pierde.

§ 7.

Prin urmare, în concluzia acestei analize generale, două *epoci* se confruntă în marile evoluţii culturale: epoca societăţii urmează epocii comunităţii. *Prima* este caracterizată de voinţa socială ca acord, cutumă şi religie; a doua, prin voinţa socială drept convenţie, politică şi opinie publică. Unor astfel de concepte le corespund diferite tipuri de a trăi împreună, pe care doresc să le disting pe scurt după cum urmează:

A) *Comunitatea*

1) *Viaţa de familie* = concordie. Omul se regăseşte în aceasta prin întreg caracterul său. Subiectul său real este *poporul*.

2) *Viaţa satului* = moravuri. Omul se înscrie aici cu toate sentimentele sale. Subiectul său real este *colectivitatea*.

3) *Viaţa oraşului* = religie. Omul se regăseşte aici cu toată conştiinţa sa morală. Subiectul său real este *biserica*.

B) Societatea

1) *Viaţa unui oraş mare* = convenţie. Aceasta presupune omul cu toate aspiraţiile sale. Subiectul său real este *societatea*.

2) *Viaţa naţională* = politică. Ea presupune omul cu toate speculaţiile şi calculele sale. Subiectul său real este *statul*.

3) *Viaţa cosmopolită* = opinia publică. Ea presupune omul cu întreaga sa conştiinţă a lucrurilor. Subiectul său real este *Republica savantă*.

Fiecăreia din aceste categorii i se adaugă, de asemenea, o ocupaţie dominantă şi o tendinţă esenţială legate de o anumită orientare intelectuală, care, prin urmare, trebuie să fie regrupate după cum urmează:

A)

1) *Economia domestică* se sprijină pe plăcere, mai ales pe plăcerea şi iubirea producţiei, a creării şi conservării. Regulile acestor ocupaţii sunt date de comun acord.

2) Agricultura se bazează pe obiceiuri, în special pe muncile repetate în mod regulat; gradul de participare la lucrările comune şi direcţia pe care o ia sunt date de către obiceiuri.

3) Arta se bazează pe memorie, în special prin educaţia primită, pe reguli codificate şi pe idei originale. Voinţele artistice se asociază, în credinţă, datoriei şi activităţii întreprinse.

B)

1) *Comerţul* se bazează pe reflecţie; în special atenţia, comparaţia, calculul sunt condiţiile fundamentale ale oricărui tip de comerţ; acesta este însăşi esenţa unei acţiuni pure, raţionale. Contractul constituie unealta uzului şi crezul comerţului.

2) *Industria* se sprijină pe decizii, în special pe folosirea raţională şi productivă a capitalului şi pe vânzarea forţei de muncă. Fabrica este dirijată de reglementări.

3) Ştiinţa se bazează pe concepte, ceea ce este evident. Prin teoriile pe care le predică, ea îşi dă propriile sale legi şi îşi formulează propriile adevăruri şi concepţii care trec în literatura de specialitate, în presă şi, în consecinţă, în opinia publică.

§ 8.

În prima epocă, viaţa de familie şi economia domestică dau tonul fundamental, în a doua, acestea sunt comerţul şi viaţa marelui oraş. Dar, dacă ne uităm mai îndeaproape la perioada comunităţii, vom distinge în cadrul acesteia mai multe perioade. Întreaga sa dezvoltare este o înaintare treptată spre societate; dar, pe de altă parte, puterea comunităţii, deşi în scădere, se menţine în epoca societăţii şi rămâne un fapt al vieţii sociale. Prima perioadă este formată prin acţiunea unei noi baze a vieţii comune, bază care este reprezentată prin terenurile cultivate şi prin vecinătate, alături de vechea bază constituită prin relaţie de sânge şi care persistă în cea nouă; prin satul care ia loc alături de familie. A doua perioadă începe când oraşele se dezvoltă din sate. Satele şi oraşele formează împreună principiul spaţial al vieţii comune, care înlocuieşte principiul temporal al familiei (al clanului şi poporului). Deoarece aceasta are, ca să spunem aşa, rădăcinile invizibile şi metafizice subterane, provenind din strămoşi comuni. Generaţiile trecute şi viitoare, trecutul şi viitorul, în general, îi leagă pe cei vii. Dimpotrivă, pământul fizic şi real este locul imuabil, locul vizibil cu ajutorul căruia relaţiile cele mai puternice devin necesare. În timpul epocii comunităţii, acest ultim principiu spaţial rămâne totuşi legat de principiul temporal mai vechi. În epoca socială, el se detaşează, în aceasta constând existenţa unui oraş mare. Acesta constituie, de asemenea, după cum sugerează şi numele, expresia exuberantă şi excesivă a formei urbane a principiului spaţial; această formă, nu numai posibilă, ci şi reală, se încadrează în cea mai clară opoziţie faţă de forma rurală a aceluiaşi principiu, aglomeraţia satului, care rămâne în mod esenţial şi în mod necesar tributară acestei organizaţii. Putem înţelege astfel în ce sens întregul curs al dezvoltării poate fi considerat ca o tendinţă progresivă spre viaţa şi colectivitatea *urbană*:

„*Putem spune că întreaga istorie economică a societăţii* (adică a naţiunilor moderne)[1] *se rezumă în opoziţia faţă de oraş şi de sat*” (K. Marx, *Das Kapital,* I, p. 364).

Mai exact: plecând de la un anumit moment, oraşele devin mai influente şi importante în viaţa unei naţiuni şi prevalează asupra organizării rurale şi a satelor, care constituie fundamentul lor; astfel încât aceasta trebuie să utilizeze acum mai multă energie personală pentru a sprijini şi a întreţine oraşele pe care nu poate să le consume prin autoconservarea sa. Prin urmare, ea se dezvoltă înaintea dizolvării sale, care are, la rându-i, drept consecinţă necesară dizolvarea ulterioară a lucrărilor şi a activităţilor bazate pe ea. Aceasta este legea generală a raportului dintre viaţa organică sau vegetală şi viaţa animală sau sensibilă, aşa cum se prezintă ea invariabil în cursul normal cel mai favorabil al dezvoltării unui animal şi al omului, pentru că viaţa animală şi voinţa sa s-au îmbinat în aşa fel încât - viaţa şi voinţa mentală – legea aceasta atinge în acest caz o semnificaţie specială alături de semnificaţia generală. Toate acestea deoarece omul este capabil să se autodistrugă direct prin raţiune, în măsura în care se află în situaţia în care, prin urmărirea scopurilor şi intenţiilor declarate, trebuie să-şi determine el însuşi propriul destin, deci să-şi prelungească viaţa, dar, de asemenea, să o şi scurteze; şi, de altfel, de asemenea, pentru că decadenţa sa, ca şi viaţa sa, au o realitate în domeniul mental care trece dincolo de existenţa animală obişnuită şi care poate să-i supravieţuiască într-un fel. Astfel că, în măsura în care aceste fenomene ale vieţii şi ale voinţei mentale vor fi luate în considerare, şi viaţa animală conţine zona de mijloc dintre fenomenele mentale şi cele ale vieţii vegetale, devine posibil să susţinem cu certitudine că în viaţa animală participă uneori unii, alteori alţii. Prin urmare, atunci când într-un curs normal, distingem o jumătate ascendentă în care viaţa vegetală predomină asupra vieţii animale, faţă de o jumătate descendentă, în care are loc un raport invers, ne dăm seama de generalitatea acestui proces care se referă, de asemenea, şi la om. Dar el poate, în plus, să dobândească prin acesta un anumit conţinut prin faptul că viaţa animală, în măsura în care este exprimată în viaţa mentală, trece prin acest proces, şi că tot restul vieţii animale coincide cu viaţa vegetală, care trebuie să fie

[1] Adăugat de Tonnies (n. tr.)

înţelese una în raport cu cealaltă în măsura în care viaţa animală exprimă viaţa vegetală. Distingem astfel în jumătatea ascendentă care reprezintă preponderenţa vieţii vegetal-animale, următoarele trei categorii şi grade:

1) modul în care ea se prezintă în propria natură vegetativă;

2) în natura animală;

3) în natura mentală; este de asemenea posibil să se distingă trei grade ce corespund jumătăţii descendente în care predomină viaţa animal-mentală. Dacă aplicăm acest model vieţii unei naţiuni: vieţii vegetativ-animală i-ar corespunde viaţa rurală şi vieţii animal-mentale, viaţa urbană. Primul tip de viaţă, în cazul în care acesta rămâne activ într-un oraş mic, dezvoltă înflorirea cea mai bogată şi constituie cea mai mare îndeplinire a întregului organism; al doilea tip de viaţă, care se distinge ca fiind al marelui oraş, producător şi consumator, pare că duce o existenţă independentă. În acelaşi timp, pare că domină din ce în ce mai mult întreaga ţară, atrăgând în sine forţele care sunt prezente, dar, pe de altă parte, în felul acesta tinzând chiar să le distrugă.

§ 9.

Această întreagă mişcare poate fi înţeleasă, de la prima sa apariţie şi cu toate evenimentele care i-au urmat, ca o tranziţie de la un *comunism* primitiv (simplu şi familial) şi de la *individualismul* care rezultă din acesta (rural-urban) la un *individualism independent* (universal, al unui oraş mare) şi, de aici, la un *socialism* (de stat şi internaţional) provocat sau creat de către el. Socialismul este deja prezent în ideea de societate, chiar dacă el nu există mai întâi decât sub forma unei legături practice între toate forţele capitalismului şi statul, de la care acesta din urmă a primit mandatul de a menţine şi de a face să se menţină ordinea comercială. Dar, treptat, el se străduieşte să conducă, în mod coerent, prin mecanismul de stat, comerţul şi munca, efort ale cărei reuşite ar marca totuşi sfârşitul întregii societăţi şi al civilizaţiei sale. Chiar şi această tendinţă înseamnă, în mod necesar, o disoluţie simultană a tuturor legăturilor care apropie individul de voinţa sa esenţială în locul voinţei sale arbitrare şi prin care libertatea sa de circulaţie, libertatea de a-şi vinde proprietatea, libertatea sa de a schimba opinia în

baza cunoştinţelor ştiinţifice, se găsesc limitate şi restrânse; astfel încât aceste legături trebuie să fie percepute de către societate şi voinţa arbitrară, determinându-se singură, ca simple obstacole în măsura în care comerţul şi traficul său necesită oameni fără scrupule, fără religie, adaptaţi la viaţa uşoară, care caută să facă proprietatea sau drepturile legate de aceasta la fel de mobile şi, de asemenea, la fel de divizibile pe cât posibil; aceste legături sunt resimţite în acelaşi mod de către stat, în măsura în care acesta grăbeşte această dezvoltare şi consideră mai util, pentru a-şi atinge obiectivele, să aibă de-a face cu subiecte rele şi lacome, animate de un spirit practic. Astfel de puteri, astfel de opoziţii, dezvoltarea lor şi lupta lor sunt comune ambelor blocuri culturale şi celor două nivele de popoare despre care noi considerăm că posedă, pe bună dreptate, cunoştinţe astronomice: cultura primitivă, din sudul Europei şi antică, ce şi-a găsit în *Atena* viaţa cea mai elevată şi la *Roma* moartea sa, şi cultura mai tardivă, ataşată celei dintâi, în multe privinţe afluenta acesteia, grăbită de către aceasta şi care iese în evidenţă ca o cultură modernă nord-europeană. Descoperim la aceasta evoluţii similare într-o varietate infinită de realităţi şi condiţii; iar, în cursul general şi periodic, la care participă toate elementele, fiecare are propria sa istorie personală şi ascunsă, care rezultă fie din această evoluţie generală, fie din cauze care îi sunt proprii şi care, intervenind în această dezvoltare, o împiedică sau o accelerează. Prin ideile şi cunoştinţele prezentate aici, cu toate acestea, noi căutăm să înţelegem curentele şi luptele care se extind începând din ultimele secole până în prezent şi care, dincolo de ea, vor influenţa viitorul. În acest scop, am avut în vedere întreaga dezvoltare a culturii germanice, care s-a ridicat pe ruinele Imperiului Roman ca moştenitoare a sa şi care, sub puterea productivă a Bisericii, făcea din creştinism profesiunea sa de credinţă. Această cultură poate fi înţeleasă în acelaşi timp ca un progres neîncetat şi ca o decădere, şi, astfel, se nasc opoziţiile care stau la baza concepţiei dezvoltate în această operă. Spre deosebire de orice teorie apărută din profunzimile trecutului, vom păstra ca punct de plecare fundamental şi necesar momentul în care privitorul actual participă la privilegiul de neînlocuit de a putea observa cu proprii săi ochi şi de a trăi, prin propria sa experienţă, mişcările ce sunt pe cale de *a fi îndeplinite* şi de a percepe, deşi suspendat de stâncile vremii, sunetele şi parfumul fiicelor Oceanului (Eschil, *Prometeu*, v. CXV).

Ferdinand Tönnies: opera sociologică și ecourile concepției sale în spiritualitatea românească

Opera

- *De Jove Ammone. Questionum specimen [Despre Jupiter Ammon. Chestiune particulară]*, Tübingen 1877.
- *Gemeinschaft und Gesellschaft [Comunitate şi societate]*, Fue‘s Verlag, Leipzig, 1887; reed. 2005, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- *Der Nietzsche-Kultus: Eine Kritik, [Cultul lui Nietzsche: o critică],* W.R. Reisland, Leipzig, 1897; reed. 2005, în *Tönnies Forum*.
- *Schiller als Zeitbürger und Politiker [Schiller ca cetăţean al vremii şi politician],* Editura „Hilfe”, Berlin-Schöneberg, 1905 (în: *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe,* Vol. 7, Pag. 3–59).
- *Die soziale Frage [Problema socială],*Walter de Gruyter, Berlin, 1907; ultima ediţie: *Die soziale Frage bis zum Weltkriege [Problema socială până la războiul mondial*, Prefaţă: Cornelius Bickel, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1989.
- *Thomas Hobbes, der Mann und der Denker [Thomas Hobbes, omul şi gânditorul]*, Frommann, Stuttgart, 1896 şi 1912, extins 1924, facsimil 1971.
- *Weltkrieg und Völkerrecht [Război mondial şi drept popular]*, Fischer, Berlin, 1917 (*Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe,* vol. 10).
- *Der englische Staat und der deutsche Staat [Statul englez şi statul german],* Curtius, Berlin 1917 (*Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe,* Vol. 10).
- *Eugenik [Eugenica]* (despre: Galton, Francis: Restrictions in marriage. Studies in national eugenics, Eugenics as a factor in religion. Followed by an abstract of an earlier memoir eugenics: its

definition), în: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich [Anuarul pentru legislaţie, Administraţie şi economie populară al Imperiului German]*; Vol. 29 (1905), Pag. 1089–1106.

- *Strafrechtsreform [Reforma dreptului penal],* ed. Pan, Berlin 1905 (*Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe, Vol.* 7, Pag. 61–118).
- *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht [Terminologia filosofică din perspectivă psihologico-sociologică], (Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe, vol.* 7), Thomas, Leipzig, 1906, Pag. 119–250.
- *Die Sitte [Cutuma],* Rütten & Loening, Frankfurt pe Main, 1909;
- *Theodor Storm. Zum 14. September 1917. Gedenkblätter* [Theodor Storm. La 14 septembrie 1917. Notiţe.] (*Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe, vol. 10*), Curtius, Berlin, 1917.
- *Marx. Leben und Lehre.* [*Marx. Viaţa şi doctrina*.], Jena, 1921.
- *Kritik der öffentlichen Meinung [Critica opiniei publice],*prima ediţie 1922, facsimil corectat: VDM, Saarbrücken 2006, 2002 (*Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe, vol.* 14).
- *Ferdinand Tönnies, Kiel*, în: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen [Filosofia contemporană - autodescrieri], ed.* Raymund Schmidt, Leipzig, 1922,1923, vol. III, Pag. 203–242
- *Macht und Wert der Öffentlichen Meinung [Puterea şi valoarea opiniei publice]*; în: *Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschafte [Anuarul ştiinţelor spirituale] ,* 2, 1923 1, Pag. 72–99.
- *Soziologische Studien und Kritiken [Studii şi critici sociologice],* 3 volume, Jena 1924, 1926, 1929 (*Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe, vol.* 15).
- *Die Öffentliche Meinung in Deutschland in ihren jüngsten Phasen [Opinia publică în Germania în cele mai timpurii faze ale sale]*; în: *Die Böttcherstraße.* 1, 1928, pag. 36–42.
- *Einleitung [Introducere]*; în: *Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft. Das Handbuch der Persönlichkeiten in Wort und Bild*

[Jurnalul societăţii germane. Jurnalul personalităţilor în cuvinte şi imagini.]. 2 volume, Deutscher Wirtschaftsverlag, Berlin, 1930.

- *Einführung in die Soziologie [Introducere în sociologie]*, Enke, Stuttgart, 1931.
- *Mein Verhältnis zur Soziologie [Relaţia mea cu sociologia], în*: Richard Thurnwald (editor): *Soziologie von heute. Ein Symposion der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie [Sociologia astăzi. Un simpozion al revistei de psihologie şi sociologie populară],* Hirschfeld, Leipzig 1932, Pag. 103–122.
- *Geist der Neuzeit [Spiritul noilor vremuri],* 1935 (*Ferdinand Tönnies Gesamtasugabe,* vol. 22, pag. 3–223).
- *Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen. Briefwechsel 1876–1908 [Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen. Corespondenţa 1876-1908.*, editat de O.Klose, E. G. Jacoby şi I.Fischer, Hirt, Kiel 1961.
- *Die Tatsache des Wollens [Fenomenul voinţei,* ed. de Jürgen Zander, Duncker & Humblot, Berlin, 1982.
- *Ferdinand Tönnies, Harald Höffding: Briefwechsel [Ferdinand Tönnies, Harald Höffding: Corespondenţa],* ed. şi com. de Cornelius Bickel şi Rolf Fechner, Duncker & Humblot, Berlin, 1989, în *Beitrage zur Sozialforschung* [Contribuţii la cercetarea socială], vol. 4.
- *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe* (*TG*) *[Ferdinand Tönnies Ediţia Completă]*, ed. de L. Clausen, A. Deichsel, C. Bickel, C. Schlüter-Knauer, U. Carstens, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998.

În colecţii tematice au mai apărut:

- *Soziologische Schriften 1891–1905 [Scrieri sociologice 1891-1905]*, ed. de Rolf Fechner, Profil, München/Viena, 2008, 341 pp.
- *Schriften und Rezensionen zur Anthropologie [Scrieri şi recenzii despre antropologie]*, ed. de Rolf Fechner, Profil, München/Viena, 2009, 463 pp.;
- *Schriften zu Friedrich von Schiller [Scrieri despre Friedrich von Schiller]*, ed. de Rolf Fechner, Profil, München/Viena, 2009, 97 pp.

- *Schriften und Rezensionen zur Religion [Scrieri şi recenzii despre religie],* ed. de Rolf Fechner, Profil, München/Viena, 2010, 402 pp.;
- *Geist der Neuzeit [Spiritul noilor vremuri],* ed. de Rolf Fechner, Profil, München/Viena, 2010, 252 pp.
- *Schriften zur Staatswissenschaft [Scrieri de ştiinţe politice],* ed. de Rolf Fechner, Profil, München/Viena, 2010, 499 pp.
- *Schriften zum Hamburger Hafenarbeiterstreik [Scrieri despre greva lucrătorilor portuari din Hamburg],* ed. de Rolf Fechner, Profil, München/Viena, 2011, 271 pp.

Referinţe ale autorilor români

1. Tratate, cărţi, enciclopedii

- Bădescu, Ilie, Mihăilescu, Ioan, Zamfir, Cătălin (coord.), *Enciclopedia sociologiei generale*, vol. I : *Fondatorii*, Bucureşti, Editura Mica Valahie, 2011.
- Bădescu, Ilie, Cucu-Oancea Ozana, *Dictionar de sociologie rurală*, Bucureşti, Editura Mica Valahie, 2011.
- Otovescu, Dumitru, *Sociologie generală*, ediţia a V-a, Craiova, Editura Beladi, 2009.
- Pascaru, Mihai, *Comunitatea rurală. De la vecinătate la sat şi de la sat la intercomunalitate*, în Bădescu Ilie, Cucu-Oancea Ozana, Şişeştean Gheorghe (coord.), *Tratat de sociologie rurală,* Institutul de Sociologie al Academiei Române, Bucureşti, Editura Mica Valahie, 2011.
- Brăileanu, Traian, *Introducere în Sociologie*, Cernăuţi, Editura librăriei „Ostaşul Român" (Anton Roşca), 1923.
- Pitulac, Tudor, *Sociologia comunităţii*, Bucureşti, Institutul European, Colecţia Academică, 2009.
- Sava, Ionel Nicu, *Studii de securitate*, Centrul roman de studii regionale, Bucureşti, 2007.

2. Articole şi studii în reviste de specialitate

- Chelcea, Septimiu, *Ferdinand Tönnies şi sociologia românească,* în „Viitorul social" – Revistă de sociologie şi ştiinţe politice, Editura Academiei, Bucureşti, nr. 5/1988.
- Gorun, Adrian, Gorun, Horaţiu Tiberiu, *Sociology of Communities*, în Analele Universităţii Constantin Brâncuşi din Târgu-Jiu, Seria Litere şi Ştiinţe Sociale, Supliment 2/2015.
- Popa, Cristian-Ioan, *«Întoarcerea la comunitate». O privire sociologică asupra unei înclinaţii conservatoare,* în „Sfera politicii", Bucureşti, Fundaţia pentru societatea civilă, vol. XVIII, nr.11/153, noiembrie 2010.
- Comşa, Mircea, *Societate şi comunitate*, în web : Revista colegiului profesional de sociologie Max Weber, nr. 1, 1995.

Tiparul executat la Imprimeria Editurii

MJM

Str. Felix Aderca, Bl.7, parter, 200410-Craiova
Telefon: 0251 419 661; 0786 035 474
e-mail: redactia@edituramjm.ro
www.edituramjm.ro

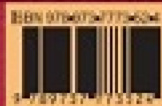
IMPRIMAT ÎN ROMÂNIA

GEMEINSCHAFT UND GESELLSCHAFT

ABHANDLUNG DES COMMUNISMUS UND SOCIALISMUS ALS EMPRIRISCHER CULTURFORMEN

Cartea de faţă, *Comunitate şi societate*, al cărei autor este sociologul german Ferdinand Tönnies (1855-1936), a fost publicată în anul 1887, la Leipzig, apoi reeditată în anul 1912. De la apariţie şi până în prezent, această lucrare a rămas o sursă constantă de referinţă şi de dezbateri, ideile şi tezele lansate de autor ocupând un loc privilegiat în circuitul informaţional din sociologia europeană şi americană. Alături de Georg Simmel, Max Weber, Albert Schäffle, Karl Marx şi Ludwig Gumplowicz, Ferdinand Tönnies reprezintă generaţia clasică din sociologia germană, generaţie care s-a cristalizat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Editura Beladi



FERDINAND TÖNNIES

COMUNITATE ŞI SOCIETATE

TRATAT DESPRE COMUNISM ŞI SOCIALISM CA FORME EMPIRICE DE CULTURĂ